श्री किसन महाराज साखरे संपादित

विचारसागर रहस्य

आवृत्ती सहावी



: लेखक :

ब्र. भू. श्रीगुरु वि. ना. जोशी (साखरे महाराज)



किंमत २० रु.

: प्रकाशक :

श्री. किसन महाराज साखरे

साधकाश्रम, आळंदी देवाची, जि. पुणे

पंडित निश्चलदासजींचे जीवनचरित्र



जीवन्मुक्त ब्रह्मनिष्ठ पुरुषांचें जीवनचरित्र प्रकाशरूप असून सर्व मुमुक्षूंना अनुकरणीय असतें. इतिहासपुराणांमध्यें जीं चरित्रें वर्णन केलेलीं असतात, त्यांचा हेतु इतकाच कीं, त्या महान पुरुषांच्या चरित्राप्रमाणें कोणीतरी अनुकरण करणारा निघो.

विचारसागर आणि वृत्तिप्रभाकर या दोन शास्त्रसंमत आणि अत्यंत उपकारक ग्रंथांचे कर्ते पंडित निश्चलदासजी यांचा जन्म, पंजाब प्रांतांत संवत् १८४९ श्रावण वद्य ८ रोजी "जाट[1]" जातीमध्यें झाला. म्हणजे त्यांचा जन्म होऊन आज १६१ वर्षें झालीं. त्यांच्या वडिलांचें नांव मुक्ताराम होतें. मुक्ताराम हा "दादू" पंथी होता. दादू हें नांव महाराष्ट्रांत साधुमंडळींचे यादींत "दादू पिंजारी" म्हणजे कोणी एक मुसलमान साधु, असें माहित आहे; परंतु पंडित निश्चलदासजींचा 'दादू' निराळा आहे. त्यांविषयीं एक कथा अशी आहे कीं, गुजराथेंत अहमदाबाद शहरीं दादूजी म्हणून कोणी नागर ब्राह्मण होता. कोणी असेंहि म्हणतात कीं, लोधीराम नांवाच्या नागर गृहस्थास साबरमती नदींत तो तरत्या पेटींत सांपडला. त्याच्या नैसर्गिक उच्च संस्कारांची अभिव्यक्ति होऊन तो उत्तम कवि व भगवद्भक्त झाला. त्यांचें तेज एवढें होतें कीं, त्यांच्या नांवानें एक पंथ सुरू झाला. त्यासच 'दादूपंथ' म्हणतात, असो.

निश्चलदासजींच्या वडिलांची गृहस्थिति फार गरिबीची होती. निश्चलदासजींच्या जन्मानंतर तीन वर्षांतच त्यांची मातोश्री वारली. घरची अडचण, दरिद्रस्थिति अशा प्रसंगीं मुक्ताराम यांनीं निश्चलदासजींस खांद्यावर घेऊन ते निर्वाहार्थ गांवोगांवीं फिरत असतां दिल्लीस आले. तेथें एक दादूपंथी मठ असून त्यावेळीं अमरदासजी नांवाचे साधु मठाधिपती होते. मुक्तारामजी त्यास शरण गेले व निश्चलदासास आपले पंथांत घ्यावें व त्यास दीक्षा द्यावी अशी महाराजांस विनंति केली. त्याप्रमाणें महंतांनीं त्यास दीक्षा देऊन आपले पंथांत घेतलें व तेथें त्यांचा विद्याभ्यास सुरू झाला. वयाच्या चौदा वर्षांपर्यंत निश्चलदासजींचा विद्याभ्यास तेथेंच झाला. पंडितजींना विद्याभ्यासाची स्वाभाविक प्रबल वृत्ति इतकी होती कीं, त्यांना जर कोणी दूरदर्शी पुरुषानें पाहिलें असतें, तर त्यांना विद्यानिधीचा संगम करून द्यावा असेंच वाटलें असतें. त्याच संधींत पंडितजींच्या गांवचे स्वरूपानंद नांवाच्या परमहंसांची गांठ दिल्लीस पडली. त्या दोघांचें परस्परांवर प्रेम होऊन असा विचार ठरला कीं, विद्येच्या मुख्यस्थानीं गेल्याशिवाय अन्यत्र विद्याप्राप्ति दुर्लभ आहे. विद्येचें मुख्यस्थान काशीपुरी असून तेथें अनेक दयासिंधु जीवन्मुक्त पुरुष लोकांना सन्मार्गांत प्रेरणा करीत असणारे आहेत. त्या ठिकाणीं

---

१. क्षत्रियवर्णांतील एक पोटजाति आहे.

जाणें इष्ट आहे, असें ठरून ते उभयतां काशीस गेले. तेथें गेल्यावर निश्चलदासजींना असें दिसून आलें कीं, अन्यस्थलीं आपल्यास जे लोक मोठे पंडित समजतात, ते काशींतील मूर्खांच्या योग्यतेचेहि नसतात. निश्चलदासजींची दिल्लींत त्यांच्या अल्पवयांतच साधूंमध्यें गणना होत होती. बुद्धिमान पुरुषास स्वतःची न्यूनता समजणें हें अभ्युदयाचें लक्षण आहे. पंडितजी प्रथम काशींतील प्रसिद्ध विद्वान विशुद्धानंद यांजकडे जाऊं लागले. तेथील मंडळींच्या परिचयावरून त्यांच्या असें लक्षांत आलें कीं, आपणांस शास्त्रश्रवण करण्याचाहि अधिकार नाहीं, मग अध्ययन करणें तर दूरच. मग त्यांनीं आपल्या योग्यतेप्रमाणें शास्त्राध्ययनास धुरंधर पंडित काकारामजींच्या बरोबर अभ्यास करण्याचा निश्चय केला. काकाराम पंडित म्हणजे श्रीशंकरानंदकृत आत्मपुराणावरील टीकाकार होत. निश्चलदासजींचा शास्त्राभ्यासाचा निश्चय व उत्साह विलक्षण होता. काकारामजींच्या शिष्याबरोबर कोशव्याकरणादि साधनग्रंथाच्या अभ्यासास आरंभ केला. साधन ग्रंथ आधीन झाल्यावर साध्य शास्त्राच्या अभ्यासास आरंभ केला. जो विद्यार्थी आपल्या श्रमाचे चीज करील असें वाटतें, त्यावर गुरूंची प्रसन्नता स्वाभाविकच असते. काकारामजींनी पंडिसजीस विद्याभ्यास करण्याविषयीं वारंवार उत्तेजन दिलें. काकारामजींचे येथें सहा शास्त्रांचा अभ्यास करणारे पुष्कळ विद्यार्थी शिष्यभावानें राहात होते. निश्चलदासजींची धारणाशक्ति उत्कृष्ट असल्यामुळें आणि गुरूंचा प्रसाद असल्यामुळें, निश्चलदासजींमध्यें विद्येचा प्रभाव चांगलाच झाला. न्यायशास्त्राचा अभ्यास पंडितजींनीं दामोदरशास्त्र्यांजवळ केला.

काशींत पंडित लोकांच्या सभा वारंवार भरून, शास्त्रीय विषयांत वाद विवाद होत असत. असल्या सभा पाहण्याकरितां पंडितजी नेहमीं जात असत. एके प्रसंगीं एका कठिण विषयावर वादविवाद चालू असतां कोणाकडूनहि त्यांचें समाधान होईना. तेव्हां पंडितजींनी विनंति करून बोलण्याची परवानगी घेतली. आणि सर्व ' पंडितांचें योग्य समाधान केलें. त्यामुळें त्रयस्थ ' पंडित फार आश्चर्यचकित झाले, आणि त्यामुळें काकारामजींचीहि कीर्ति फार वाढली. स्वशिष्याच्या कीर्तीचा महिमा असा वाढल्यावर गुरूंच्या थोरवीची सीमा कोण करील ?

परमार्थदृष्टया निश्चलदास फार भाग्यवान होते. त्यांना जितकी विद्या शिकावी अशी इच्छा होती, तितकी सर्व ईश्वरानुग्रहानें अनुकूल साधनें मिळून परिपूर्ण झाली. पुण्यपुंजपरिपाक फलोन्मुख झाल्याखेरीज कोणासहि सत्समागम प्राप्त होत नाहीं. प्रथम सद्बुद्धि होणें हेंच परमभाग्याचें चिन्ह आहे. काशीवास करून पंडितजी विद्याविभूषित झालें. विद्येसंबंधी असा प्रकार आहे कीं, जो विद्यार्थी अनेक प्रयत्नांनीं विद्यारूप खाणीच्या तळाचा ठाव घेण्याकरितां जसा जसा खोल खोदीत जाईल, त्याप्रमाणें तो उत्तम पदार्थांचा संचय करतो. निश्चलदासजींनीं विद्यारूप खाणीचा तलस्पर्श करण्याकरितां प्रशंसनीय श्रम केले होते, आणि त्याचप्रमाणें त्यांस विद्येचा ठाव लागून अलौकिक योग्यता प्राप्त झाली. नंतर काशींतील सर्व पंडितांनीं आशीर्वाद देऊन निश्चलदासजींना विद्यासंप्रदाय प्रवृत्त करण्या-

विषयीं अनुज्ञा दिली, आणि त्याप्रमाणें त्यांनीं देशांतरांत विद्यासंप्रदाय सुरू केला. जशी त्यांची ज्ञानग्रहणाची असाधारण शक्ति होती. तशीच ज्ञानदानाचीहि असाधारण शक्ति होती. जरी त्यांनीं सहा शास्त्रांचा अभ्यास पूर्ण केला होता, तरी त्यांची अत्यंत प्रीति परमपुरुषार्थ प्राप्त करून देणाऱ्या वेदान्त शास्त्रावर होती. त्यामुळें ते शिष्यांना नित्य प्रातःकालीं वेदान्ताचाच पाठ सांगत असत, आणि समयानुसार इतर शास्त्र सांगत. प्रातःकाली वेदान्ताचाच पाठ सांगण्यांत मख्य हेतु विद्यार्थ्यांचें अंतःकरण शुद्ध असतें, त्या वेळेस तत्त्वज्ञानाच्या अलौकिक विचारांचा संस्कार उत्तम होतो हा, होय.

फिरतां फिरतां कांहीं कालांनीं निश्चलदास पंडित दिल्लीस आले, आणि तेथे त्यांनी वेदान्ताचे पाठ सुरू केले. तेथील विद्यार्थ्यांस अधिकार नसल्यामुळें त्यांना वेदान्तांत रुचि वाटत नसे हें खरें, परंतु गुरुस्थानावर आणि गुरुनामावर पंडितजींची अत्यंत प्रीति असल्यामुळें, तेथील दादूपंथी विद्यार्थ्यांचा उत्कर्ष होऊन ज्ञानाची वृद्धि करण्याकरितां पंडितजी प्रयत्न करूं लागले. पंडित निश्चलदासजी आणि सुंदरदास यांनीं आपल्या गुरूंच्या पंथाची म्हणजे दादूपंथाची प्रसिद्धि फार केली.

निश्चलदासजींच्या विद्यार्थ्यांत अनेक पंथांचे विद्यार्थी होते. त्यांतील दुसऱ्या एका पंथाच्या विद्यार्थ्यानें दादूपंथाच्या विद्यार्थ्यास म्हटलें कीं, 'तुमचा गुरु कोंबडा आहे.' ही गोष्ट त्यास रुचली नाहीं व त्यास फार वाईट वाटलें; आणि निर्णयाकरितां ते आपले गुरु निश्चलदासजीकडे गेले. सर्व हकीगत ऐकल्यावर स्मित हास्य करून पंडितजींनीं त्या म्हणण्याचें सार सांगितलें कीं, 'बाबांनो, तो म्हणतो तें सत्य आहे. कारण, कोंबडा ज्याप्रमाणें सर्व लोकांस निद्रेंतून जागें करतो, त्याप्रमाणें आमचे सद्गुरु दादूजी यांनीं पुष्कळ लोकांना मोहरूपनिद्रेंतून जागें केलें आहे, म्हणून ते कोंबडा म्हणतात तेंहि योग्यच आहे.'

निश्चलदासजींच्या विद्वत्तेची व बोधकशक्तीची प्रसिद्धि झाल्यामुळें बुंदीच्या गुणज्ञ राजानें सत्समागमाकरितां पंडितजींना आमंत्रण पाठविलें. राजाचा भक्तिभाव व श्रद्धा पाहून पंडितजी बुंदीस गेले. पंडितजींची योग्यता व साधुवृत्ति पाहून राजाची भक्ति निश्चलदासजींवर फार बसली व तो त्यांचेजवळ उत्तम ग्रंथांचा अभ्यास करू लागला. राजाचें सर्व कुटुंब निश्चलदासजींबरोबर शिष्यभावानें वागूं लागलें, आणि त्यांच्या सूचनांनुसार अनेक सत्कार्यांत राजानें द्रव्य खर्च केलें. महाभारताच्या वनपर्वांत " मोहजालस्य योनिर्हि मूढैरेव समागमः । अहन्यहनि धर्मस्य योनिः साधुसमागमः ।। " असें म्हटलें आहे. विद्वानांच्या वारंवार दर्शनश्रवणापासून आणि समागमापासून पुष्कळ तऱ्हेचें कल्याण होतें, तसें राजाचें सर्व प्रकारें कल्याण झालें. पंडित निश्चलदासजींच्या सूचनेवरून राजा बुंदींत देशांतरांतील पंडितांच्या सभा बोलावूं लागला. देशांतरांतील पंडितांचा फार आदरसत्कार करून त्यांची संभावना चांगली करीत असे, सत्संगतीनें राजाचीहि

योग्यता इतकी वाढली होती कीं, एका सभेंत सर्व पंडितांनीं राजास विद्वान् ही पदवी दिली. राजाच्या प्रार्थनेवरून पंडितजींनीं ग्रंथरचनेस आरंभ केला.

पंडितजींनीं लिहिलेल्या स्वतंत्र ग्रंथांत मुख्य ग्रंथ एक हा "विचारसागर" आणि दुसरा "वृत्तिप्रभाकर." याशिवाय कठवल्लीच्या भाष्यावर एक संस्कृत व्याख्यान लिहिलें आहे. निश्चलदासजींच्या समकालीन केवलाश्रम म्हणून साधु होते. ते ईशावास्यावरहि पंडितजींनीं टीका केली आहे असें म्हणत असत. वैद्यकशास्त्रावरहि त्यांचा एक ग्रंथ आहे असें म्हणतात. विद्यार्जनांत पंडितजींनीं एकंदर सत्तावीस लक्ष संस्कृत श्लोकांचा संग्रह केला होता, आणि तो संग्रह अद्यापि कीहडोली गांवांत निश्चलदास "गुरुद्वार" म्हणून आहे, त्यांत असल्याचें समजतें.

विचारसागर ग्रंथ संवत् १९०५ च्या चातुर्मास्यांत म्हणजे इ. स. १८४८ मध्यें झाला. त्यांतील प्रकार या ग्रंथांत स्पष्ट आहेच; म्हणून त्यासंबंधी जास्त लिहिण्याचे कारण नाहीं. दुसरा ग्रंथ वृत्तिप्रभाकर हा होय. त्यांत वृत्तीचें प्रमाणादि कारण, प्रमा अप्रमादि भेदस्वरूप, त्याचप्रमाणें व्यवहाराची व मोक्षाची सिद्धि हें फल, या तीन पदार्थांचें निरूपण आहे. यावरून असा सिद्धान्त होतो कीं, महावाक्यांच्या वृत्तिरूप प्रमाज्ञानापासून विषयसहित अप्रमारूप बंधाची निवृत्ति आणि परमानंदरूप प्राप्ति हाच मोक्ष आहे.

मीमांसा, न्यायवैशेषिक, सांख्ययोगादिशास्त्रांतील अनेक सिद्धान्तग्रंथांतून उपयुक्त भाग घेऊन विचारोपयोगी अनेक पदपदार्थ त्याचप्रमाणें विचारोपयोगी अनेक प्रसंगांचा या ग्रंथांत संग्रह केला आहे. अशा उत्कृष्ट संग्रहाचा ग्रंथ फार दुर्लभ आहे. या ग्रंथावरून पंडित निश्चलदासजींची शास्त्रीय योग्यता किती आहे हें दिसून येतें. वृत्तिप्रभाकर हा ग्रंथ बुंदिकोटांत संवत् १९१६ म्हणजे इ. स. १८५९ मध्यें झाला निश्चलदासजींना पाहिलेले लोक असें सांगतात कीं, त्यांचें शरीर कृश असून चेहरा लांबट गोल होता. त्यांनीं पंचकेश धारण केले होते. त्यांचे शरीरांत ज्वराची नेहमी पीडा असे. राजा, रंक, पंडित किंवा अज्ञ इत्यादि सर्व जीवांवर त्यांचा समभाव होता. शिष्यवर्ग जवळ पुष्कळ असतांहि स्वातंत्र्यप्रीतीनें देहोपयोगी सर्व क्रिया ते स्वतःच करीत असत. कंबरेस फक्त एक वस्त्र गुंडाळून नेहमीं ग्रंथचिंतन करीत असत. या रीतीनें प्रारब्धावशेष भोग संपवून दिल्लींत गुरुस्थानीं संवत् १९१९ श्रावण वद्य ३० रोजीं माध्यान्होत्तर शरीर ठेवून ब्रह्मरूप झालें. त्या वेळीं त्यांचें वय सत्तर वर्षांचें होतें.



प्रथमावृत्तीची प्रस्तावना

जगांत कितीहि धर्म प्रचलित असले, तरी वैदिक धर्माव्यतिरिक्त बाकीचे धर्म दुर्बल आहेत. ही वस्तुस्थिति स्वामी विवेकानंदांनीं चिकागोच्या धर्मपरिषदेंत इतर धर्मीयांच्या पुढें सिद्ध केली आहे. साधारण कोणताहि समाज ज्याला नीति असें म्हणेल, अशा नीतिनियमांसच धर्म म्हणण्याची वहिवाट आहे असें दिसतें. वैदिक धर्मांत लोकांच्या सोयीप्रमाणें त्यांच्या नैसर्गिक, वैषयिक इच्छा तृप्त करण्याकरितां विधानें केलेलीं नाहींत. वेदांतील विधानें मनुष्यमात्राच्या निश्चित निरतिशय कल्याणाकरितां साक्षात् किंवा परंपरेनें केलेलीं आहेत. त्या विधीनें केलेल्या आज्ञा मान्य करून त्याप्रमाणें वागणें हीच वैदिक मार्गांतील नीति. यावरून वेदाच्या मुख्य हेतुकडे लक्ष न देतां केवळ मनुष्याच्या सदसद्विवेकबुद्धीस वाटेल ती नीति असें ठरविणें, वैदिक धर्मीयांस केव्हांहि न्याय्य होणार नाहीं. वेदानें असत्य भाषण, मद्यपान, परद्रव्य, परस्त्री अपहार करूं नये, असें सांगितलें आहे. तें मनुष्याच्या सदसद्विवेकबुद्धीस पटण्यासारखें आहे; परंतु यज्ञामध्यें पशु मारावा किंवा पुनर्विवाह करूं नये, असें सांगितलें आहे; तें मात्र प्रस्तुत मनुष्याच्या सदसद्विवेकबुद्धीस पटत नाहीं. याचें कारण वेदशास्त्राध्ययनाचा अभाव हें होय. यामुळें तितक्यापुरती वेदाज्ञा मानूं नये, किंवा त्या आज्ञा देशकालपरिस्थितीनें बदलाव्या अशी हल्लींच्या लोकांची प्रवृत्ति दिसते. या त्यांच्या समजुतींत लबाडी किंवा दुष्टपणा कांहीं एक नसतो, ही गोष्ट विसरतां कामा नये. कांहीं पुराणमतवादी त्याजवर नास्तिकपणाचा आरोप करून त्यांची दैत्यांतहि गणना करतात; पण तसें करणें बरोबर नाहीं. कारण आपला जगदुद्धाराचा म्हणून प्रामाणिक हेतु सिद्धीस नेण्याकरितां कांहीं खऱ्या-खोट्या युक्त्या त्यांचेकडून होत असतील हें खरें; पण त्यांचा मूळ हेतु दुष्ट नसतो, असें आमचें तरी स्वतःचें मत आहे. ही सदसद्विवेकबुद्धि वैदिक धर्मासच बाधते असें नाहीं, तर बरेच आधुनिक विद्वान् जिला डोक्यावर घेऊन नाचतात, त्या थिऑसफीसुद्धां बाधा करते. यांचा अनुभव ता. २३ व २४ एप्रिल १९२४ रोजी पुणें येथील झालेल्या वसंतव्याख्यानमालेंत सर्वांस आलेला आहे. थिऑसफी संप्रदायांतील अध्वर्यू म्हणविणाऱ्या आणि जन्मभर वकिली करणाऱ्या कांहीं पंडितांपुढें, सरळ अगदीं साधे असे दहाबारा प्रश्न टाकले तेव्हां कोण फें फें उडाली, ती सर्वांनीं पाहिलीच आहे. असो, वैदिक धर्मासंबंधानें या सदसद्विवेकबुद्धीवरच भरंवसा ठेवणाराचा हेतु दुष्ट नसतांना त्यांना असा आग्रह होण्याचें कारण त्यांचे अंतःकरणावर आरंभीं श्रुतिस्मृतींच्या[१] अध्ययनाचा व त्याचे अर्थाचे विचाराचा संप्रदायपूर्वक संस्कार नसतो. आणि दृष्ट वैषयिक सुख हेंच परमश्रेय आहे, असा

---

१. प्रथम प्रथम उत्पन्न झालेला संस्कार सहसा नष्ट होत नाहीं, आणि दुसऱ्या तद्विरुद्ध संस्कारास थारा देत नाहीं.

पाश्चात्य शिक्षणानें व त्यांच्या संगतीनें बलवत्तर संस्कार झालेला असतो. पाश्चात्य विद्येच्या संस्कारानंतर जरी त्यांनीं श्रुतिस्मृतींचा सुबुद्धीनें विचार केला तरी त्यास श्रुतिस्मृतींचें यथार्थ ज्ञान होणें दुर्लभ. संप्रदायपूर्वक अध्ययनादि करावें, तर तसा हल्लीं अध्ययनाध्यापनाचा संप्रदायहि नष्टप्राय झाला आहे. याचें कारण राज-मंदिरांत त्यास मान नाहीं हें एक. दुसरें पंडित, शास्त्री पुराणिक यांना व्यवहारांतहि मान नाहीं. वास्तविक शास्त्रीय विषयांत प्रोफेसरापेक्षां शास्त्री बहुधा जास्त विद्वान् असतो; पण कालगतीनें शास्त्री या द्व्यक्षरी किंवा यांज्ञिक या त्र्यअक्षरी शब्दांतच हीनता येऊन पोंचली आहे. त्यास कोण काय करणार ! ! आणि तिसरें कारण त्यापासून प्रपंचाचा निर्वाहहि होत नाहीं. या तीन कारणांमुळें वैदिक अध्ययन, अध्यापनाचा संप्रदाय नष्ट होत चालला आहे. आमची अशी खात्री आहे कीं, आधुनिक विद्वान् मंडळी वेदार्थ विचाराकरितां शांत चित्तानें आणि जिज्ञासा बुद्धीनें चांगल्या विद्वानाजवळ, जर पूर्वोत्तर मीमांसेचा अभ्यास करतील तर ते सर्व बाजूंनीं कुशल असल्यामुळें केवळ शास्त्रपंडितापेक्षां धर्मदृष्टया जगाचा अधिक उद्धार करतील, यांत मुळींच शंका नाहीं. मीमांसेच्या अध्ययनांत स्मृतिवाक्यांचाहि विचार केलेला आहे. त्यांतील स्मृतीचें लक्षण, स्मृतीचें प्रामाण्य यांचा पोक्त विचार लक्षांत आला म्हणजे हल्लींच्या परिस्थित्यनुरूप नवीन स्मृति करावी असा त्यांचा आग्रहहि कायम राहणार नाहीं, असा आम्हांस भरंवसा आहे, असो.

जगांतील यच्चायावत् मनुष्यमात्राच्या नित्य निरतिशय सुखाचें (मोक्षाचें) साधन सांगणाऱ्या वेदास पहिल्या, दुसऱ्या, तिसऱ्या वर्गाच्या डब्याप्रमाणें, मनुष्याच्या अधिकारानुरूप साधनें सांगणें ओघानेंच प्राप्त झालें. पुरुषानें अधिकारानुरूप साधनांत प्रवृत्त व्हावें म्हणून, त्या त्या साधनप्रतिपादनाचे वेळीं, इतर साधनास अर्थवादानें[१] तुच्छत्व प्रतिपादन केलें आहे. त्यामुळें वेदवाक्यांत परस्पर विरोध असल्याचें भासल्यास त्यांत आश्चर्य नाहीं. आश्चर्य नसलें तरी कोणासहि वेदवचनांवर अविश्वास होणें संभवनीय आहे. तसा अविश्वास उत्पन्न होऊन स्वार्थापासून कोणी पराङ्मुख होऊं नये ह्याच उद्देशानें वेदाच्या पूर्वार्धांत म्हणजे कर्मकांडांत असणाऱ्या परस्पर विरोधी वाक्यांची एकवाक्यता करण्याकरितां भगवान् " जैमिनी " यांनीं द्वादशाध्यायी पूर्वमीमांसा केली. या कर्मकांडांत उपासनेचाहि अंतर्भाव असून, त्याजवर शाबरभाष्य व कुमारिल भट्टांचें वार्तिक आहे. त्याचप्रमाणें वेदाच्या उत्तरार्धांत म्हणजे ज्ञानकांडांत असणाऱ्या परस्पर विरोधी वाक्यांची एकवाक्यता भगवान " बादरायण " यांनीं चतुरध्यायी उत्तरमीमांसा केली आहे. त्यांत मोक्ष प्राप्त होण्यास " जीवब्रह्मैक्य ज्ञान " हें साक्षात् साधन असून कर्मउपासना ही अंतःकरणशुद्धी आणि निश्चलताद्वारां ज्ञानास हेतु आहेत. हे सिद्ध केलें. यांजवर श्रीशंकराचार्यांचें भाष्य व दुसऱ्या पुष्कळ टीका आहेत. आजच्या स्थितींत कर्मकांडाबद्दल विचार केला तर " स कालेनेह महता योगो नष्टः परंतप । " या भगवदुक्तीची आठवण झाल्यावांचून राहात नाहीं.

१. वाक्यांतील शब्दोत्थितार्थांत वक्त्याचें तात्पर्य नसणें, यास अर्थवाद म्हणतात.

उत्तरमीमांसेबरोबर श्रीशंकराचार्यांचे पश्चात् श्रीरामानुजादि अनेक भाष्यकार झाले आहेत; तरीपण श्रीशंकराचार्यांचे मत जास्त प्रचलित आहे. या सर्व ग्रंथांची भाषा संस्कृत आणि सरणी न्यायघटित असल्यामुळें श्रीशंकराचार्यांनीं प्रतिपादन केलेलें अद्वैत मत हेंच मोक्षाचे निश्चित साधन असल्यामुळें तेंच समजून सांगण्याकरितां साक्षात् विष्णूचे अवतार श्रीज्ञानेश्वरमहाराज यांनीं संस्कृतानभिज्ञ मोक्षार्थी भोळ्या भाविकांकरितां भगवद्गीतेवर "भावार्थदीपिका" स्वतःस सहज प्राप्त असलेल्या अनुभवाचा "अमृतानुभव" आणि चांगदेवास उपदेश करण्याच्या निमित्तानें "चांगदेवपासष्टी" असें प्राकृतांत अद्वैतशास्त्राचें 'प्रस्थानत्रय' करून ठेविलें. वर सांगितलेल्या श्रीशंकराचार्यांच्या ग्रंथांचा परिचय करून घेऊन, जर कोणी ज्ञानेश्वरी किंवा अमृतानुभवाचें चिंतन करील तर त्यास श्री ज्ञानेश्वरमहाराजांचे भगवद्ऐश्वर्य समजून येईल. जो सिद्धांत समजून सांगण्याकरितां श्रीशंकराचार्यांना दहा दहा पत्रें व्याख्यान करावें लागलें, तोच सिद्धान्त ज्ञानेश्वरमहाराजांनीं एका अर्ध्या ओवींतच सहज सिद्ध केला आहे. कांहीं ओव्या तर उपनिषद्वाक्यांचीं अक्षरशः भाषांतरें आहेत, असें पाहिलें म्हणजे वयाच्या एकोणीसाव्या वर्षी असे ग्रंथ निर्माण करणारा पुरुष भगवदवतार मानिल्याशिवाय गतीच नाहीं, असें निश्चित होतें. नाहींतर असें पहा कीं, ज्ञानेश्वर महाराजांचे वयाचा आंकडा उलट (९१) होईपर्यंत अध्ययन केलें, तरीसुद्धां त्यांनीं प्रतिपादन केलेल्या विषयांचें तात्पर्य कळणें कठीण. ज्ञानेश्वरमहाराजांप्रमाणेंच नामदेवराय आणि त्यांचे मागून झालेले ब्रह्मनिष्ठ पुरुष एकनाथमहाराज, तुकोबाराय इत्यादि संतमंडळींनींहि तोच संप्रदाय पुढें वाढविला.

भोळ्या भाविकांकरितांच केलेल्या या ग्रंथांत वेदान्तशास्त्राची प्रक्रिया असणें शक्य नाहीं. प्रक्रिया असलेलें ग्रंथ तर संस्कृत, ते समजणेंहि ज्यांस शक्य नाहीं अशा स्थितींत साधारण व्यवहारचतुर शुद्ध बुद्धिमान् पुरुषास नुसते वेदान्तशास्त्राचे सिद्धान्त ऐकून समाधान होत नाहीं व होणारहि नाहीं. ही अडचण नाहींशी होऊन जणूं काय या संस्कृत–प्राकृत ग्रंथांचा सांधा जुळण्याकरितांच "विचारसागर" हा ग्रंथ निर्माण झाला.

विचारसागराविषयीं स्वःतचा अनुभव

पुण्यांतील साखरे घराण्यांत श्रीज्ञानेश्वरी ग्रंथाच्या पठणपाठणाचा संप्रदाय पूर्वापार असल्याचें महाराष्ट्र प्रांतांत प्रसिद्ध आहे. त्याच कुलांत लेखकाचा जन्म असल्यामुळें मातेच्या गर्भांत आल्यापासूनच ज्ञानेश्वरीच्या श्रवणाचा योग आला. तथापि वयाच्या तेवीस चोवीस वर्षांपावेतो स्वेच्छेनें ज्ञानेश्वरी ग्रंथाचें अध्ययन करण्याची प्रवृत्ति झाली नाहीं. होईल कशी ? "तुका म्हणे नाहीं चालत तातडी। प्राप्तकाल घडी आल्यावीण ॥" या श्री तुकोबारायांच्या उक्तीप्रमाणें किंवा 'तवा चांगला तापल्याशिवाय भाकरी भाजत नाहीं' या व्यवहारांतील म्हणीप्रमाणें, जेव्हां प्रपंचातील भयंकर आपत्तीमुळें श्रीगुरु नानामहाराजांजवळ ज्ञानेश्वर-

महाराजांच्या वर सांगितलेल्या प्रस्थानत्रयीचें अध्ययन केलें. वडिलांचे मुखानें श्रीशंकराचार्यांचे अद्वैत शास्त्रांतील ऐश्वर्यश्रवण करून त्यांच्याहि प्रस्थानत्रय श्रवणाची इच्छा झाली. ते ग्रंथश्रवणाची उत्तम सोय श्रीक्षेत्र काशीस असल्यामुळें, तिकडे जावें असें मनांत आले. वडिलांस परवानगी विचारली. त्यावेळीं त्यांनीं सांगितलें कीं, आचार्यांचे प्रस्थानत्रयांतील सर्वसार "विचारसागर[1]" ग्रंथांत आहे, तो ग्रंथ प्रथम वाच. त्यांचें आज्ञेप्रमाणें ग्रंथ वांचू लागलों; परंतु त्यांत गति होईना-शिवाय काशीस जाऊन श्रीशंकराचार्यांचे ग्रंथ ऐकण्याची उत्कट इच्छा असल्या. मुळें वडिलांनीं काशीस जाण्याची परवानगी दिली. त्याप्रमाणे काशीस गेल्यावर ब्रह्मीभूत "स्वयंप्रकाशानंद" या स्वामीमहाराजांजवळ छांदोग्य, बृहदारण्यकादि उपनिषद व पंचदशी या ग्रंथश्रवणाचा योग आला. बरोबर नेलेला विचारसागरहि स्वामींचें जवळ वाचला. विचारसागर ग्रंथ प्राकृत असल्यामुळें स्वामीमहाराज प्रथम तो सांगण्यास नाखुष होते; परंतु माझेवर त्यांचें प्रेम असल्यामुळें त्यांनीं सांगितला. त्यावेळीं स्वामीमहाराज व इतर श्रोते संन्यासी हे 'विचारसागर' ग्रंथाची फारच तारीफ करूं लागले व स्वतः विचारसागर वाचल्यानंतर वेदान्तावरील कोणत्याहि ग्रंथात सहज प्रवेश होऊं लागला. यावरून कोणत्याहि शास्त्रीय विषयाचें ज्ञान स्वभाषेंत द्यावें असें जें हल्लीचे लोक म्हणतात त्यांत बरेच तथ्य आहे असा निश्चय झाला. काशीहून येथें आल्यानंतर आजपर्यंत बरेच वेळा विचारसागर ग्रंथ लोकांना सांगण्याचा प्रसंग आला आणि सर्वांस तो फार प्रिय झाला. ज्यांनीं ज्यांनीं विचारसागर ग्रंथ ऐकला व त्यावर चिंतन केलें त्या सर्वांना पंचदशी, भाष्य इत्यादि ग्रंथांत प्रवेश होऊन ज्ञानेश्वरी यथार्थ समजूं लागली. घराण्यांतील ज्ञानेश्वरी सांगण्याचा संप्रदाय, काशीहून आल्यापासून वडिलांचे आज्ञेवरून मजकडेसच आला, तो अद्यापपावेतों अव्याहृत चालू आहे. यारीतीनें अत्यंत गहन वेदान्त-विषयांत प्रवेश करून देणारा विचारसागराशिवाय दुसरा ग्रंथच नाहीं, असा निश्चय झाला.

विचारसागररहस्य लिहिण्याचें कारण

विचारसागरावर अनेक पारायणें, झाल्यामुळें, त्यांत द्विरुक्तीचा आणि अनवश्यक असा कांहीं भाग असल्याचें आढळून आलें. कै. रा. हरभरे यांनीं हिंदी विचारसागराचें मराठी भाषांतर सुमारें पन्नास वर्षांपूर्वी केलेलें आहे. त्यांत मूळ ग्रंथांत निश्चलदासजींनीं दोहे केले किंवा चौपाई लिहिल्या आहेत, त्या ठिकाणीं मराठींत ओव्या करून घातल्या आहेत; परंतु त्या ओव्यांवरील व्याख्यान अति विस्तृत, सोपपत्तिक असल्यामुळें ओव्यांची आवश्यकता त्या ग्रंथांत कांहीच दिसून येत नाहीं. ग्रंथाची भाषा जुनी, पौराणिक असल्यामुळें अलीकडील सुशिक्षितांत तें मराठी भाषांतर वाचतांना बराच घोटाळा झाल्यासारखें वाटत असे.

---

१. हा ग्रंथ माझे मातुल कै. नारो भास्कर देवधर पेन्शनर होते त्यांनीं माझे वडिलांस दिला होता व तो ते नेहमी वाचीत असत.

अत्यंत विद्वान् पंडित ग्रंथ लिहितांना तो आपल्या दृष्टीनें शास्त्रीय विषयांतील कांहीं भाग अगदीं सोपा असून सहज समजण्यासारखा आहे, असें समजून तेवढा भाग फार संक्षिप्त लिहितो; पण तो सामान्य लोकांस अत्यंत दुर्बोध असतो. अशींहि कांहीं स्थळें विचारसागरांत आहेत. इतक्या अडचणी त्यांत असूनहि हल्लीं तो ग्रंथ बाजारांत मिळेनासा झाल्यामुळें आमचेकडे वाचण्याकरितां येणाऱ्या लोकांस मोठी अडचण पडूं लागली. यामुळें वर लिहिलेले त्यांतील दोष काढून कठिण विषयांचा जास्त खुलासा करून आणि कांहीं अवश्य विषय मूळ ग्रंथांत असते तर बरें झालें असतें ते त्यांत घालून आपल्याकडून होईल तितका ग्रंथ सर्वांगपूर्ण करावा असें मनांत आल्यावरून हा 'विचारसागर रहस्य' नांवाचा ग्रंथ लिहिला आहे.

अलीकडे वेदान्त शास्त्रावर जितके ग्रंथ प्रसिद्ध झालेले आहेत, त्यांत वेदान्ताची प्रक्रिया बहुतेक नसतेच असें म्हटलें, तर अतिशयोक्ति होईल असें वाटत नाहीं. त्यांत वेदान्तशास्त्राचे सामान्य सिद्धान्त सांगून तूर्त व्यवहारांतील प्रचलित विषय आणि पुढारी व्यक्ति, यांचेवर मनोरंजक भाषेंत बरें-वाईट शेरे मारलेले दृष्टीस पडतात; पण यापासून जिज्ञासूंस कांहीं फायदा होईल असें वाटत नाहीं. थोडक्यांत सांगावयाचे म्हणजे विचारसागरासारखा ग्रंथ प्राकृत भाषेंत तर नाहींच; परंतु संस्कृत भाषेंतहि नाहीं, असे आत्मविश्वासानें म्हणण्यास हरकत नाहीं. याचा अर्थ संस्कृत भाषेंत चांगले ग्रंथ नाहींतच असा नाहीं. भामती-निबंध, विवरण, कल्पतरू, चित्सुखी, वेदान्तपरिभाषा, अद्वैतसिद्धि इत्यादि अनेक ग्रंथ संस्कृत भाषेंत अत्यंत सूक्ष्म विचाराचें व पांडित्यपरिपूर्ण आहेत खरें; पण ते सामान्य लोकांस 'असोल्या नारळाचा माकडास उपयोग' होण्याइतकेंच निरुपयोगी आहेत. अवश्य तेवढी प्रक्रिया अगदीं सोप्या व सरळ भाषेंत लिहिलेला ग्रंथ निदान माझे तरी पाहण्यांत नाहीं. या दृष्टीनें विचारसागरासारखा ग्रंथ संस्कृत भाषेंतहि नाहीं. असें म्हटलें आहे. पंडित निश्चलदासजीं यांचे ग्रंथावर शास्त्रीयदृष्टया फार प्रेम बसल्यामुळें सुमारें दहाअकरा वर्षापूर्वीं 'वृत्तिप्रभाकर' या न्यायघटित व युक्तिपरिपूर्ण ग्रंथाचे मराठी भाषांतर केवळ करमणूक म्हणून करून ठेविलें आहे. द्रव्याची अनुकूलता झाल्यास तोहि ग्रंथ प्रसिद्ध करावा असें मनांत आहे.

वडील वारल्यानंतर कुटुंबाचे स्थितीचा विचार करतां श्रीज्ञानेश्वर महाराजांच्या एका अभंगाची आठवण होते. तो अभंग "काटयाच्या अणीवर वसले तीन गांव । दोन ओसाड एक वसेचिना ॥" हा होय. काटयाच्या पुढच्या टोकावर तीन गांव वसले आहेत; पण त्यांतील दोन गांव ओसाड असून, तिसरा वसतच नाहीं, म्हणजे टिकत नाहीं. सर्वच असंभवनीय ! त्याप्रमाणें आमच्या कुटुंबाची स्थिति आहे. ती० नानांस मी (विनायक), वासुदेवबोवा व पुरुषोत्तमबोवा असे तिघे मुलगे. त्यांपैकीं पहिल्या दोघांचीं लग्नें झालीं; पण बायका निपुत्रिक मरून गेल्या. आणि तिसऱ्याचें लग्नच झालें नाहीं. अशा स्थितीमध्यें आपल्या घराण्यांत वंशपरंपरेनें चालत आलेलें ज्ञानेश्वरी ग्रंथाचें अध्ययनअध्यापन चालेल असे तर नाहींच;

तथापि आजन्मपर्यंत श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांचें ग्रंथाचें, विचारसागर व वृत्तिप्रभाकराचे आणि पंचदशी आदिकरून संस्कृत ग्रंथांचें, पठणपाठण होण्याकरितां श्रीक्षेत्र आळंदीनजीक इंद्रायणीचे दक्षिणतीरीं कुबेर गंगेसमोर " श्रीगुरु साखरेसंस्था " स्थापन केली व पांचसहा वर्षांपूर्वी खासगी ट्रस्ट करून त्या संस्थेस मी आपली स्थावर-जंगम सर्व इस्टेट अर्पण केली आहे. आणि तेथें माझ्या श्रीगुरूंचें स्मारक म्हणून कांहीं मोडक्या तोडक्या झोपड्या करून ठेवल्या आहेत. त्या झोपड्यांत मी संस्थेचा ट्रस्टी म्हणून असतो. मला लाभ म्हणून एवढाच कीं, माझा काल पारमार्थिक चिंतनांत जातो. कोणी श्रवणार्थ आल्यास त्यास यथामति सांगावयाचें व कोणी विद्वान् आल्यास त्यांचेजवळ श्रवण करावयाचें असा क्रम तेथें गेले दहा वर्षांपासून सुरू आहे. या संस्थेमार्फत हल्लीं एक " साधकाश्रम " नांवाचा आश्रम सुरू आहे. त्यांत कांहीं विद्यार्थी राहतात.

आज सतत तीस वर्षे या विचारसागर ग्रंथावर लोकांस सांगण्याच्या निमित्तानें चिंतन झाल्यामुळें त्यांत प्रत्यहि गंभीर अशीं वेदान्ततत्त्वें दिसून येतात, व त्यामुळें जास्त समाधान होतें. अशा ग्रंथाचा वेदान्तार्थ जिज्ञासूंस अंशतः तरी उपयोग व्हावा, या हेतूनें ग्रंथ लिहिला आहे म्हणून याचा खरा उपयोग जिज्ञासूंस आहे; पण त्यांतले त्यांत हरिदास व पुराणीक यांस पूर्वरंगाकरितां आणि पुराणांचे तात्पर्य निश्चयाकरितां फार उपयोगी आहे. व्यवहारचतुर हिशेबी पुरुष पाहतील, तर त्यासहि ब्रह्मज्ञानाची जिज्ञासा उत्पन्न होण्याचा संभव आहे. निदान पूर्वाचार्यांच्या बुद्धिमत्तेचे कौतुक तरी खास वाटेल यांत संशय नाहीं.

आषाढ शुद्ध १५, शके १८४६. — विनायक नारायण जोशी, साखरे

दुसऱ्या आवृत्तीची प्रस्तावना

प्रथमावृत्ति प्रसिद्ध केल्यास आठ वर्षे झालीं त्यावेळीं या ग्रंथाची दुसरी आवृत्ति काढावी लागेल असें वाटत नव्हतें. कारण, ग्रंथांतील विषयाचे काठिण्य हें होय. परंतु या ग्रंथाचे अध्ययनअध्यापनाचा प्रसार बराच वाढल्यामुळें ईश्वरकृपेनें आज दुसरी आवृत्ति श्रोत्यांना अर्पण करण्याचा प्रसंग आला आहे.

या आवृत्तींत दुसऱ्या तरंगाचें रहस्यांत अनादित्वाविषयीं थोडा जास्त खुलासा केला आहे. बाकी ग्रंथ पूर्वीप्रमाणेंच आहे.

या ग्रंथांत बुद्धिदोषामुळें किंवा छापखान्याचे दृष्टीनें कांहीं चुका झाल्या असल्यास त्या, किंवा ग्रंथांत आणखी कोठें जास्त खुलासा पाहिजे असल्यास तो मला कळविल्यास तिसऱ्या आवृत्तीचे वेळीं त्याचा अवश्य विचार करीन.

कार्तिक वद्य ११, शके १८५४. — बिनायक नारायण जोशी, साखरे

चवथ्या आवृत्तीची प्रस्तावना

चवथी आवृत्ति छापतांना प्रस्तावना लिहिण्याचें काम ताईंच्या (**श्रीमती** **वसुताईंच्या**) सांगण्यावरून माझेकडे आलें आहे.

चवथी आवृत्ति काढण्याचें मुख्य कारण :– 'विचारसागर रहस्य' या ग्रंथाचें अध्ययन व अध्यापनाचा प्रसार अलीकडे फारच वाढलेला आहे व प्रत्येक मुमुक्षूला वेदांतशास्त्र रहस्य यथार्थ समजण्यासाठीं हा ग्रंथ अत्यंत उपयुक्त झालेला आहे. या ग्रंथांत प्रामुख्यानें जीवब्रह्माचें एकत्व व जगन्मिथ्यात्व, हे विषय रज्जुसर्प व स्वप्नाचा दृष्टांत देऊन प्रतिपादन केलेलें आहेत. तें विषय प्रत्यक्ष जगत् दिसत असतांना व स्त्री-धन-पुत्रादिकांपासून सुखाचा प्रत्यक्ष अनुभव येत असतांना विचारी मनुष्यावांचून सर्वसामान्य माणसाला पटणार नाहींत. याचें कारण म्हणजे अनेक जन्मांचा अंतःकरणावरील जगत् सत्यत्वसंस्कार व दररोज सत्यत्व बुद्धीनें चाललेला व्यवहार हें होय. जगन्मिथ्यात्व हें मनुष्याच्या स्वाभाविक सत्यत्व निश्चयाचे विरुद्ध असल्यानें त्यास तें पटत नाहीं. पटणार तरी कसें ? कारण, त्यांना व्यावहारिक ऐश्वर्यप्राप्तीची तीव्र इच्छा असते. अशा पुरुषांचा वेदांतशास्त्रांत अधिकारच नाहीं व त्यांचेकरितां वेदांतशास्त्र निर्माणहि झालें नाहीं. याकरितांच विचारसागर रहस्यांत प्रथम अधिकाऱ्याचा विचार सांगितला. जर अनधिकाऱ्यासहि वेदांतविचाराचें सकलदुःखनिवृत्तिरूप आणि परमानंदप्राप्तिरूप फल मिळूं लागलें तर अधिकार प्रकरणास व्यर्थता येईल; पण तसें होत नाहीं. फल हें अंतःकरणांतील मल व विक्षेपरहित साधनचतुष्टय संपन्न अधिकाऱ्यांसच प्राप्त होते. वेदांतशास्त्र हें जीवांच्या आत्यंतिक कल्याणाचें व मनुष्यांस अज्ञात असलेले शाश्वतसुखाचें निश्चित साधन सांगणारें (अज्ञात ज्ञापकत्व हेंच शास्त्राचें लक्षण आहे.) शास्त्र आहे. अशा वेदांतशास्त्रावरील प्राकृत व संस्कृत ग्रंथांत योग्य प्रवेश करून देणारा ग्रंथ म्हणजे 'विचारसागर रहस्य' हा होय. या ग्रंथाचा मुमुक्षूस अत्यंत उपयोग आहे. विद्यारण्यस्वामीकृत पंचदशी या ग्रंथांत व विचारसागर रहस्य या ग्रंथांत प्रक्रियेचा–सरणीचा भाग बऱ्याच अंशांनीं सारखाच आहे, या ग्रंथांत प्रस्थानत्रयीचे सारभूत प्रक्रियेचा संग्रह आहे. तो सरळ व सुबोध मराठी भाषेंत दादांनीं लिहून दोन आवृत्त्या छापून प्रसिद्ध केल्या; त्या व तिसरी आवृत्ति प्रस्तावना न लिहितांच तात्यांनीं काढली तीहि संपून आज बाजारांत ग्रंथ मिळणें कठिण झालें आहे, म्हणून चवथी आवृत्ति काढण्याचा प्रसंग आला आहे, हें या ग्रंथाच्या अत्यंत जरूरीचें द्योतक आहे आणि हेंच या चवथी आवृत्ति काढण्याचें मुख्य कारण होय.

पुनर्मुद्रण करतांना केलेल्या कांहीं सुधारणा :— (१) दुसऱ्या तरंगांत (पान २७ वर) सजातीय व विजातीय भेदाच्या व्याख्या जास्त दिल्या आहेत. (२) दुसऱ्या तरंगांत (पान ४९ वर) आभासवाद व अवच्छेदवादाविषयींच्या ओळी खालीवर झालेल्या नजरेस आल्या त्या सुधारून बरोबर लिहिल्या

आहेत. (३) तिसऱ्या तरंगांत (पान ६० वर) सद्गुरूंच्या लक्षणांत 'श्रोत्रिय' व 'कृपाळू' या लक्षणांच्या व्याख्या पूर्वीच्या आवृत्तींत दिल्या आहेत तेथें फक्त 'श्रोत्रिय म्हणजे' व 'कृपाळू म्हणजे' अशी सुधारणा केली आहे. (४) चवथ्या तरंगांत (पान ७५ वर) ख्यातिवर्णनांत मूळ हिंदी ग्रंथांत असत्ख्याति, आत्म-ख्याति, अन्यथाख्याति व अख्याति या चारच ख्यात्यांचें वर्णन आहें. दादांनीं या रहस्यांत पांचव्या सत्ख्यातिवाद्यांचें मत सांगून खंडणहि दिलें आहे व सिद्धांत मतांत अनिर्वचनीय ख्याति मानतात, म्हणून सहाही ख्यात्या एकत्र देऊन त्यावर एक नवीन टीपहि दिली आहे. तसेंच अन्यथाख्यातिविषयीं 'जडवादी'; अख्याति विषयीं 'सांख्य' 'व' प्रभाकरमताचा 'चिद्वादी'; सत्ख्यातिविषयीं 'रामानुज-मताचा'; अनिर्वचनीयख्याति भगवान् व्यास व श्रीशंकराचार्य यांची आहे. अशी अनुक्रमें सुधारणा केली आहे. (५) तिसऱ्या आवृत्तीच्या चवथ्या तरंगाच्या २५ व्या अंकाचा मथळा 'जीवब्रह्माच्या भेदाविषयीं शंका' असा आहे. त्या ठिकाणीं या आवृत्तींत ९७ पानावर 'अभेदाविषयीं शंका' असा शब्द घातला आहे. तेथें भेद किंवा अभेद हे दोन्हीहि शब्द वापरले असतां अर्थांत बदल होत नाहीं, म्हणून अभेद हा शब्द घातला आहे. (६) चवथ्या तरंगांत (पान १२९ वर) ब्रह्मा, विष्णु, यांच्या व्याख्येप्रमाणेंच शंकराची व्याख्या जास्त दिली आहे. (७) या आवृत्तींत वेदान्तांच्या पारिभाषिक शब्दांच्या व्याख्या, सद्गुरू तात्यांनीं पाठ करावयास सांगितलेलीं महत्त्वाचीं सिद्धांत वाक्यें, श्रुति-स्मृतींचीं आलेलीं वचनें व संतवचनें हीं मोठ्या अक्षरांत दिलेलीं असून अनेक ठिकाणीं आंकडे घालून वेगवेगळे परिच्छेद केलेले आहेत. तसेंच प्रत्येक तरंग नवीन पानावर सुरू केला आहे. तसेंच शेवटीं या रहस्यांतील सर्व वाद एकत्र दिले आहेत. वरील सुधारणा म्हणजे दादांच्या चुका दुरुस्त केल्या असें नसून सुलभतेच्या दृष्टीनें एक-दोन ठिकाणें वगळल्यास संपूर्ण ग्रंथ पूर्वीप्रमाणेंच छापला आहे.

आषाढ शुद्ध १५, शके १८८३. **किसन महाराज साखरे**

पांचव्या आवृत्तीची प्रस्तावना

श्रीहरिगुरुकृपेनें आज 'विचारसागररहस्या' ची पांचवी आवृत्ति छापून प्रसिद्ध करून ती भाविक, बुद्धिमान् मुमुक्षु श्रोत्यांना अर्पण करण्याचा सुयोग आला आहे, ही खरोखरीच मोठी आनंदाची गोष्ट होय. आठ वर्षांपूर्वी छापलेल्या चवथ्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेप्रमाणेंच या पांचव्या आवृत्तीचीहि 'प्रस्तावना' लिहिण्याची सेवा मातोश्री ताईंच्या आज्ञेने माझ्याकडे आली आहे.

संस्कृत प्रस्थानत्रयी आणि सन्त-वाङ्मय यांचा 'दुवा' म्हणजे विचारसागर रहस्य' होय. कारण, विचारसागररहस्याचा चांगला परिचय झाल्यावर संस्कृत उपनिषदादि प्रस्थानत्रयींचीं वचनें व संतवचनें बुद्धींत समन्वयपूर्वक प्रकाशूं लागतील

यांत वाद नाहीं. शिवाय विचारसागर म्हणजे प्रस्थानत्रयींचा सारभूत संग्रह, केवळ अर्क आहे. या ग्रंथामुळें संस्कृत-प्राकृत वचनांची सुमधुर समन्वयाची दृष्टि लाभते व वेदान्ताची बैठक नितान्त अचूकपणें कळते.

संतवाङ्मयांत अद्वैतवेदान्तांतील प्रक्रिया, पारिभाषिक शब्द, सिद्धान्त व सिद्धान्तकक्षा जागजागीं प्रसंगानें आलेल्या असल्याचें आढळून येईल. त्यांचे जीव, जगत्, ईश्वर, ब्रह्म, कूटस्थ, माया कर्म-उपासना, ज्ञान इत्यादि विषयक सर्व शंकांचें निरसन होऊन या ग्रंथाध्ययनानें मुमुक्षूंस स्वरूपस्थिति प्राप्त होईल, हें या ग्रंथाचें वैशिष्टय होय. छापखान्याचे दृष्टीनें व अनवधानतेनें झालेल्या चुका शुद्धिपत्राप्रमाणें दुरुस्त करून ग्रंथ वाचावा, ही विनंती.

चैत्र शुद्ध पौर्णिमा, शके १८९१.

किसन महाराज साखरे

सहाव्या आवृत्तीची प्रस्तावना

श्रीगुरुकृपेनें आज "विचारसागररहस्या" ची सहावी आवृत्ति छापून प्रकाशित करून ती भाविक बुद्धिमान् मननशील जिज्ञासूंच्या हातीं देण्याचा सुयोग लाभला आहे, ही आनंदाची गोष्ट होय.

ब्रह्मात्मैक्यज्ञान-साधनविचाराविष्कार.

यच्चयावत् प्राणिमात्रांच्या हर-एक क्रियेचें व हर-एक ज्ञानाचें अंतिम, अविवाद्य, एकमेव 'साध्य' जर कोणतें असेल तर तें म्हणजे प्राप्त दुःखाची आत्यंतिक निवृत्ति व नित्य निरतिशय, निरामय, परमानंदाची प्राप्ति, हें होय.

उपरिनिर्दिष्ट 'साध्य' ब्रह्मात्मैक्याच्या यथार्थ साक्षात्कारानेंच प्राप्त होतें, असा औपनिषदिक सिद्धान्त आहे. अर्थात् यथार्थ ब्रह्मात्मैक्यसाक्षात्कारांतच नित्य निरतिशयानंदाविष्कार, दुःखसंसंधरहित रम्य समाधानाचा अविष्कार आहे. तसा ब्रह्मात्मैक्याचा साक्षात्कार घडवून देणारी दशोपनिषदें, श्रीमद्भगवद्गीता आणि ब्रह्मसूत्रें हींच तीन साधनें आहेत. यासच 'प्रस्थानत्रयी' म्हणतात. कारण; "ब्रह्मात्मैक्यसाक्षात्काराय प्रस्थीयते अनेन इति प्रस्थानम्" किंवा "उपदेशोपाय:" ब्रह्मात्मैक्यसाक्षात्कारार्थ ज्या साधनांचा अवलंब, उपयोग केला जातो त्या साधनास प्रस्थान म्हणतात किंवा उपदेशाचें, ब्रह्मात्मैक्यज्ञानोपदेशाचें साधन म्हणजे प्रस्थान. ही गीतोपनिषदब्रह्मसूत्ररूप तीन असल्यामुळे या तिहींस 'प्रस्थानत्रयी' म्हटलें जातें. या प्रस्थानत्रयीचा उत्तरमीमांसेंत अंतर्भाव होतो. सारांश, सम्यक्, प्रकर्षानें, परंपरेनुसार दिल्या जाणाऱ्या, उपदेशिल्या जाणाऱ्या, आत्यंतिक रम्य-समाधानाच्या निश्चितफलपर्यवसायी मार्गास, 'संप्रदाया'स, उपायास 'प्रस्थान' म्हणतात. अशी उपर्युक्त 'प्रस्थानत्रयी' आहे.

हीच गोष्ट जर व्यतिरेकानें सांगावयाची झाली तर ती अशी सांगतां येईल कीं, जगतामध्यें जर 'दु:ख' असें अजिबात नसतें तर उपरिनिर्दिष्ट 'प्रस्थानत्रयी'ची किंवा उपनिषदानुसारीं, उपनिषदांवर आधारलेल्या कोणत्याच वेदान्त ग्रन्थाची, मुळीं आवश्यकताच भासली नसती. याविषयीं श्रीवाचस्पति मिश्र सांगतात—
"एवं हि शास्त्रविषयो न जिज्ञास्येत, यदि दु:खम् नाम जगति न स्यात् —जर या जगतांत 'दु:ख' नामक असें कांहीं नसतेंच तर त्याच्या निवृत्त्यर्थ, शास्त्रविषय जाणण्याची, ज्ञानेच्छेची मुळींहि जरूरी पडली नसती; पण प्राणिमात्रास दु:खनिवृत्तीची सतत इच्छा आहे, हें कोणासहि नाकबूल करता यावयाचें नाहीं. अतएव दु:खनिवृत्त्यर्थच 'प्रस्थानत्रयी'ची किंबहुना सर्वच्या सर्व पारमार्थिक, आध्यात्मिक ग्रन्थांची, शास्त्रांची प्रवृत्ति आहे व ती उपर्युक्त विचारानें नितान्त आवश्यक असून फलयुक्त आहे.

कोणत्याहि ग्रंथाध्ययनांत प्रवृत्ति होण्यापूर्वी, त्या प्रवृत्त्यर्थ 'अनुबन्धचतुष्टया-च्या ज्ञानाची आवश्यकता असल्यामुळें त्या अनुबंधचतुष्टयाचाच पहिल्यांदा संक्षे-पानें विचार करूं—

ज्याच्या ज्ञानानें विवेकी माणसाचा मुख्य विषयांत प्रवेश होतो, मुख्य ग्रंथांत प्रवृत्ति होते किंवा जो आपल्या ज्ञानानें विवेकी मानवास अनुबद्ध करितो, म्हणजे त्यास प्रेरणा देतो, त्यास 'अनुबंध' म्हणतात. ते अनुबंध' चार आहेत म्हणून त्यास 'अनुबन्धचतुष्टय' म्हणतात.

१. अधिकारी, २. विषय, ३. प्रयोजन, आणि ४. सम्बन्ध. यांस 'अनुबन्धचतुष्टय' असें म्हणतात.

अधिकारी –या किंवा पूर्वजन्मांत वेदविहित निष्काम कर्म, निष्काम उपासना अर्थात् प्रेमपूर्वक भक्ति यांद्वारां ज्याचीं ज्ञानप्रतिबंधक पापें पूर्णतया निवृत्त होऊन, जळून, ब्रह्मात्मैक्य साक्षात्कारोपयोगी साधनांची जुळवाजुळव करण्यास समर्थ अशा अगणित पुण्यसंचयवान्, अर्थात् मल–विक्षेप रहित होऊन 'आवरण' निवृत्त्यर्थ 'साधनचतुष्टयसंपन्न' तोच या आध्यात्मशास्त्रविचाराचा "अधिकारी" होय.

अधिकाऱ्यांत उत्तम, मध्यम, कनिष्ठ असे तीन प्रकार मुख्यत्वेंकरून आहेत. १. संशय, विपर्यासादि प्रतिबंधरहित साधनचतुष्टय संपन्न, आपातत– श्रवणानें ज्याचें चित्त परोक्षज्ञानसंस्कारविशिष्ट आहे, ज्यास महावाक्यान्तर्गत "तत्, त्वम् या पदांची वृत्ति अखण्डार्थ, स्वयंप्रकाश चैतन्यामध्यें असल्याचें ज्ञान आहे, त्यास सद्गुरुमुखानें उच्चारण केलेल्या 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्याचें "श्रवण" करतांच "काना वचनाचिये भेटी। सरिसाचि पैं किरीटी। वस्तु होऊन उठी। कवण एक जो" या श्रीज्ञानेश्वर महाराजांच्या उक्तीनुसार पूर्वज्ञात, अखण्ड, अद्वय, चिन्मात्राचें स्मरणपूर्वक ब्रह्मात्मैक्याकार अन्त:करणवृत्ति होऊन अव्यवहित उत्तरक्षणींच अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक ब्रह्मात्मैक्याचा आत्मत्वानें साक्षात्कार होतो, तो 'उत्तम अधिकारी' होय व तोच 'अध्यात्मशास्त्रीं इये। अन्तरङ्गचि अधिकारीये' होय.

२. आतां ज्यास प्रमेय-संशयादिकांचा प्रतिबंध असेल त्यास "मननानें" 'प्रमेय-संशय' निवृत्तिद्वारां अपरोक्षानुभूति येते, तो 'मध्यम अधिकारी' होय.

३. ज्यास पुनःपुन: विपरीतभावनारूप भ्रम उत्पन्न होत असेल तर त्यानेंहि "निदिध्यासन" करावें, म्हणजे त्यासहि भ्रमनिरासद्वारां ब्रह्मात्मैक्याचा आत्मत्वानें साक्षात्कार होतो. तो "कनिष्ठ अधिकारी" होय.

उपरिनिर्दिष्ट उत्तमादिकांपैकीं "अधिकार" नसेल त्यासहि "अधिकार-सिद्ध्यर्थ" सर्वसुलभ, सर्वमार्गवरिष्ठ निश्चितफलपर्यवसायी, पापनिवृत्तिपूर्वक अगणित पुण्यजनक "नामभक्तियोग" सांगितला आहे, असा अधिकारसंपन्न होऊन तोहि कृतकृत्य होतो. अर्थात् चित्तशुद्धि, 'साधनचतुष्टयसंपत्ति.' विविदिषा इत्यादिद्वारां मोक्षास प्राप्त होतो.

१ विवेक २. वैराग्य ३. शमादि षट्क संपत्ति आणि ४. मुमुक्षुत्व या ब्रह्मात्मैक्यज्ञानप्राप्तीच्या चार साधनास 'साधनचतुष्टय' असें म्हणतात.

१. विवेक -सत्शास्त्रश्रवणानें, सत्संगतीनें 'आत्मा' अविनाशी, अनुत्पन्न व अपरिवर्तनशील असून तद्व्यतिरिक्त सर्व 'अनात्मवर्ग' विनाशी, चंचल, परिवर्तनशील आहेत, असें कळणें व तसा निश्चय होणें. यासच 'विवेक' म्हणतात. विवेकानेच वैराग्यादि उत्तर साधनांचा लाभ होतो. विवेकाच्या अभावीं वैराग्यादिकांची प्राप्ति होत नाही.

२. वैराग्य-या लोकापासून तों थेट ब्रह्मलोकापर्यंत अनुकूल मानलेल्या भोग्य-सुखाच्या त्यागाच्या इच्छेस "वैराग्य" म्हणतात. "वैराग्य" म्हणजे 'उद्वेग' नव्हे; कारण, 'उद्वेग वाहणाऱ्याच्या पदरीं शेवटीं केवळ दुःखच' प्राप्त होते; व खऱ्या विषयवैराग्याच्या पोटीं आत्मलाभ होतो. "तें हे विषय वैराग्य। आत्मलाभाचें सभाग्य। जेणें ब्रह्मानंदा योग्य। होती जीव"। हें विषयवैराग्य तेंव खरें कीं जें आत्मप्राप्तीचें दैवच होय आणि ज्याचेयामुळें साधक ब्रह्मानंदाएवढ्या मोठ्या लाभास पात्र होतात. कधी विषयांतील अशुचित्व पाहून वैराग्य निर्माण होतें, तर कधी विषयांतील साधनाधीनत्व, सातिशयत्व, इत्यादि दोषदर्शनानें वैराग्य निर्माण होतें; त्याहिपेक्षा 'अनित्यत्व' दोष जाणून निर्माण होणारें वैराग्य तीव्रतर असतें. याविषयीं श्रीज्ञानेश्वरमहाराज सांगतात-तैसी संसारा या समस्ता। जाणिजे जैं अनित्यता। तैं वैराग्य दवडिता। पाठी लागे॥ जेव्हां संसारास अनित्यत्व आहे असें खात्रीनें कळेल, पटेल, तेव्हा वैराग्याला घालवून दिलें असतांहि वैराग्य आपण होऊन साधकाच्या पाठीमागे लागतें, असा विशेष आहे. ऐहिक-पारत्रिक भोग्य विषयांविषयीं 'मिथ्यात्व' ज्ञानमूलक वैराग्य हें उपर्युक्त वैराग्यापेक्षाहि तीव्रतम स्वरूपाचें असतें, कीं जें "अतोऽन्यदार्तम्" "यदल्पम् तन्मर्त्यम्" "नाल्पे सुखमस्ति" इत्यादि श्रुतिद्वारां परमात्मव्यतिरिक्त सर्व दुःखरूप, परिच्छिन्न, प्रातिभासिक असल्याचें जाणून मिथ्यात्वदोषज्ञानमूलक, ज्ञान फलपर्यवसायी असतें.

अशा वैराग्यानें, विषयवासनेनें मलिन झालेलें अन्तःकरण शुद्ध होतें व अशा शुद्ध अन्तःकरणांतच उपदेश रुजतो, फलपर्यवसायी होतो.

३. शमः–मनोनिग्रह. परमार्थप्रतिबंधक वासनांचा निग्रह होतो त्यास 'शम' म्हणतात. दमः–चक्षुरादि बाह्येन्द्रियांस परमार्थप्रतिबन्धक विषयांपासून आवरणें अर्थात् इन्द्रियनिग्रह म्हणजे दम. श्रद्धा–वेद व ब्रह्मात्मैक्यज्ञानोपदेश करणाऱ्या सद्‌गुरूंनी उपदेशिलेल्या अर्थाविषयी यथार्थ 'हा असाच अर्थ आहे' अशी आस्तिक्य प्रमारूप बुद्धि असणें, त्यांचेवर अत्यंत विश्वास असणें हीच खरी श्रद्धा. उपरमः–ब्रह्मात्मैक्यज्ञानप्राप्त्यर्थ लौकिक, वैदिक सर्व साधनांचा विधिपूर्वक त्याग करणें म्हणजे उपरम. समाधानः–चित्तैकाग्रतासंपन्नास लाभणारी स्थिति, तीस 'समाधान' म्हणतात. तितिक्षाः–अध्यात्मिकादि त्रिविध दुःखें, जीं प्रारब्धवशात् प्राप्त होतील तीं "कष्टावांचून" सहन करणें, चिन्ताविलापरहित सहन करणें, हीच तितिक्षा होय.

४. मुमुक्षुत्वः––अज्ञान व तत्कार्य बन्धनिवृत्तिवृत्तिरूप व परमानंदरूप जो 'मोक्ष' त्याच्या प्राप्तीच्या तीव्र, उत्कट इच्छेस मुमुक्षुता म्हणतात; ती ज्यास असेल तो मुमुक्षु.

सारांश, असा साधनचतुष्टयसंपन्न मनुष्यच या ग्रंथविचाराचा अधिकारी होय.

विषयः–जीवब्रह्मैक्यज्ञान युक्तीनें व प्रमाणानें सांगणें हाच अध्यात्मग्रंथांचा विषय आहे. भेदज्ञान सांगणें हितावह नाही किंतु भयावह आहे. जीव–ब्रह्माविषयीं भेदनिश्चय स्वाभाविक असल्यामुळें त्यांत अपूर्वता नाहीं. व आजवर त्या स्वाभाविक भेदनिश्चयानें कोणी कृतार्थ झाला नाहीं. जीव–ब्रह्माचा भेद सांगणें वेदबाह्य, वेदविरुद्ध आहे. अद्वय बोधाचें फल जी मुक्ति ही दृष्टफलरूप आहे. अतएव जीव ब्रह्माचा अभेद युक्तीनें व प्रमाणानें सांगणें, हा विषय सिद्ध आहे.

जीवब्रह्मैक्यज्ञान जोंवर अज्ञात, अप्राप्त असतें तोंवर तें "विषय" असतें व ज्ञान, प्राप्त झालें असतां तेंच ज्ञान अनन्तर प्रयोजन असतें, ही गोष्ट विशेष ध्यानांत असावी.

प्रयोजन– प्रयोजन म्हणजे फल, हाच अर्थ येथें विवक्षित आहे. सकल दुःखनिवृत्तिरूप व परमानंद प्राप्तिरूप "मोक्ष" प्राप्त होणें हेंच वेदान्तग्रंथांचें परम, मुख्य, प्रधान फल, प्रयोजन होय व मोक्षप्राप्तीचें असाधारण कारणरूप निश्चितफलदायी ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्ति होणें अवान्तर-प्रयोजन म्हणजे अमुख्य, गौण, अप्रधान फल होय.

या "मोक्ष"रूप परम प्रयोजनाचे बाबतींत आणखी एक गोष्ट विशेष लक्षांत ठेवली पाहिजे कीं, जीव परमानंदब्रह्मरूप आहेच; त्यास पुनः त्या परमानंद ब्रह्माची प्राप्ति व आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं संसारदुःख नित्यनिवृत्तच आहे, संसार-

दु:ख नाहींच; त्याची पुन: निवृत्ति, अशा स्वरूपाचा मोक्ष कसा संभवेल ? असें वाटतें; पण कोणासहि नित्य प्राप्त असलेल्या अगर नित्य निवृत्त असलेल्या पदार्थाविषयीच पुन: अनुक्रमें प्राप्त झाल्याचा किंवा निवृत्त झाल्याचा केवळ जो 'व्यवहार' दिसतो, तो मध्यंतरी भ्रांतीचा स्वीकार केल्याविना दिसत नाहीं. जीवास परमानंद प्राप्त असून अप्राप्तीचा व संसारदु:ख नित्यनिवृत्त असून तें प्राप्त असल्याचा भ्रम असल्यामुळें ब्रह्मप्राप्ति व संसारनिवृत्ति हें जें प्रयोजन शास्त्र सांगतें तें बरोबर आहे.

शिवाय ब्रह्मप्राप्ति भावरूप आणि बन्धनिवृत्ति अभावरूप अर्थात् भावाभावरूप मोक्ष कसा संभवेल ? अशी शंका आली तर त्याचें समाधान असें की, ब्रह्मप्राप्ति तर भावरूप आहेच; पण संसारबन्धनिवृत्तिहि अभावरूप नसून भावरूपच आहे. कारण, कल्पित, अध्यस्त पदार्थाची निवृत्ति अधिष्ठानरूप असते. संसारबन्ध ज्ञाननिवर्त्य असल्यामुळें अध्यस्त, कल्पित असून त्याचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे; तें भावरूप असल्यामुळें संसारबंधनिवृत्ति अधिष्ठान भावरूप, ब्रह्मरूप आहे. म्हणून मोक्ष भावाभावरूप नसून केवळ भावरूप आहे.

सारांश, ' पैतेचि होते नवीण । प्रतीति आले जे ब्रह्मपण ' या श्रीज्ञानेशोक्तीप्रमाणे अर्थात् ' कण्ठ चामीकर न्यायानें ' प्राप्ताचीच प्राप्ति अशा स्वरूपाची ब्रह्मस्थिति हेंच परम प्रयोजन होय.

सम्बन्ध:–अधिकारी व फल यांचा प्राप्यप्रापकभावसंबंध असल्यामुळें फल हें अधिकाऱ्याच्याच पदरीं पडतें. अनधिकाऱ्यासहि फलप्राप्ति होऊं लागेल तर उपर्युक्त संबंधास व पूर्व-निर्दिष्ट अधिकार विचारास व्यर्थत्व येईल; पण तशी अनधिकाऱ्यास फलप्राप्ति होत नाहीं. अधिकारी व विचार यांचा ' कर्तृकर्तव्य भावसंबंध' आहे, म्हणजे अधिकाऱ्याचें ब्रह्मविचार करणें हेंच कर्तव्य सूचित होतें, अन्य कर्तव्य नाहीं. वेदान्तग्रंथ व जीवब्रह्मैक्यज्ञान यांचा प्रतिपाद्य प्रतिपादकभावसंबंध आहे. अर्थात् जोंवर तें ज्ञान अप्राप्त–अज्ञात आहे तोंवरच त्यास विषय म्हणावें, असें सूचित होतें आणि जीवब्रह्मैक्य ज्ञानाचाच ग्रंथाशीं जन्य जनक भावसंबंध आहे. ग्रंथश्रवणद्वारां अन्त:करणांत त्या ज्ञानाचा उदय झाला असतां मोक्ष होतो; अर्थात् जीवब्रह्मैक्यज्ञान प्राप्त, ज्ञात झालें असतां, अन्त:करणांत उदय पावलें असतां, तेंच प्रयोजन होय, असें या संबंधद्वारां ध्वनित होतें.

सकल दु:खनिवृत्तिपूर्वक नित्य निरतिशय सुखप्राप्तिरूप अन्तिम " साध्य " प्राप्तीसाठीं श्रुतीनें अनेक साधनें सांगितलीं आहेत. कारण. जो मानव ज्या अवस्थेंत असेल त्यास त्या अवस्थेंतून कृतार्थ होण्यासाठीं, मुक्त होण्यासाठीं श्रुतीनें, करुणेने आचारक्षेत्रांत सर्वसुलभ, अधिकारसिद्धयर्थ, " नामसंकीर्तनभक्ति " चा आणि विचारक्षेत्रांत ' ब्रह्मात्मैक्य ज्ञाना ' चा अर्थात् अशा निरुपद्रवी, निश्चित फलदायी अनेक साधनांचा उपदेश केला आहे.

आता सकलदुःख निवृत्तिरूप व परमानंद प्राप्तिरूप, असा एकमेव " मोक्ष " आहे व त्या मोक्षप्राप्तीचें निश्चित असाधारण साधन म्हणजे " ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान " हें होय. किंबहुना, श्रुतींतहि 'नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय' ज्ञानाविना मोक्षाचा अन्य मार्गच नाहीं, असें सांगितलें आहे. याविषयीं श्रीज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात. 'ज्ञान जयाचिये हातीं । तोचि समर्थ मुक्ति ॥" ज्याच्या हातीं ज्ञान असेल तोच मोक्ष प्राप्त करून घेण्याचे बाबतींत समर्थ आहे. बन्धनिवृत्तिपर्वक मोक्ष, हा ज्ञानैकसाध्य असून मोक्षाला ब्रह्मात्मैक्यज्ञानच मुख्य कारण आहे. याविषयीं श्रीज्ञानेश्वरमहाराज म्हणतात-

आत्मविषयीं आंतुवट । साधन जें अंगवट । ज्ञान हेंहि स्पष्ट । चावळला ।

आत्मप्राप्तीविषयीं अंतरंग व बळकट म्हणजेच निश्चित फलपर्यवसायी साधन जें 'ब्रह्मात्मैक्यज्ञान' तेंहि स्पष्ट सांगितलें आहे. त्या ज्ञानप्राप्तीचीहि अनेक साधनें आहेत. त्यांत कांहीं साधनें 'अंतरंग साधनें' आहेत, तर कांहीं साधनें '**बहिरंग साधनें**' आहेत.

मुमुक्षूंस विवेक, वैराग्य, शमादि षट्क व मुमुक्षुत्व या चार साधनांखेरीज श्रवण, मनन, निदिध्यासन, तत्त्वं पदार्थशोधन या चार साधनांची देखील ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्तीसाठीं जरूरी आहे.

१. **अंतरंग साधनाचें** लक्षण-ज्ञानाचें जें 'साक्षात्' साधन असतें, ज्ञानास जें जवळचें साधन असतें, किंवा ज्या साधनांचा श्रवणांत किंवा ब्रह्मात्मैक्यज्ञानोत्पत्तींत प्रत्यक्ष उपयोग होतो, त्यास 'अंतरंग साधन' म्हणतात.

विवेक वैराग्यादिक चार साधनांचा श्रवणांत साक्षात् उपयोग असल्यामुळ तीं साधनें, यज्ञादिक कर्मापेक्षां अंतरंग साधनें होत. श्रवण, मनन, व निदिध्यासनादि साधनांचा ज्ञानोत्पत्तींत साक्षात् उपयोग असल्यामुळे तीं श्रवणादिक साधनें विवेकादिकांपेक्षां अंतरंग आहेत आणि 'तत्त्वं पदार्थशोधन' हें मात्र अत्यंत अंतरंग साधन होय.

२. **बहिरंग साधनाचें** लक्षण:-ज्ञानाचें जें परंपरेनें साधन असतें तें, ज ज्ञानास दूरचें साधन असतें, किंवा ज्याचा श्रवणांत अगर ब्रह्मात्मैक्यज्ञानोत्पत्तींत साक्षात् उपयोग नसून चित्तशुद्धि व चित्तैकाग्र्य एवढेंच ज्याचें फळ असतें, त्यास 'बहिरंग साधन' म्हणतात. वेदविहित यज्ञादि निष्काम कर्मानें मलदोष निवृत्त होऊन म्हणजे निषिद्ध कर्माकडील प्रवृत्ति-वासना निवृत्त होऊन 'चित्तशुद्धि' होते व वेदविहित निष्काम उपासनेनें चित्तांतील स्वभावतः असणारा विक्षेपदोष म्हणजे चंचलता, निवृत्त होऊन चित्त एकाग्र होतें. म्हणून कर्मोपासना ही मोक्षाचें परंपरेनें साधन असल्यामुळें ती 'बहिरंग साधन' आहे आणि ब्रह्माच्या अपरोक्षज्ञानानें आवरणदोष म्हणजे ब्रह्मात्मैक्यविषयक अज्ञान निवृत्त होतें. म्हणून ब्रह्मात्मैक्यज्ञान हें मोक्षप्राप्तीचें अंतरंग साधन आहे.

ब्रह्मात्मैक्य-साक्षात्काराचें साक्षात् साधन म्हणजे 'श्रवण' हें होय. याविषयी श्रुति सांगते--

"आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो, मन्तव्यो, निदिध्यासितव्यः"

याचा भावार्थ असा कीं, आत्मा पहावा, अर्थात् आत्म्याचें साक्षात्कारात्मक किंबहुना 'मी ब्रह्मरूप आहें' असें ब्रह्मात्मैक्यज्ञान संपादन करावें. त्या साक्षात्कारात्मक ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचें साधन 'श्रवण' असल्यामुळें त्यासाठीं श्रवण करावें, श्रवणानंतर संशय असेल तर त्या संशयाच्या निवृत्तीसाठीं 'मनन' करावें आणि मननानंतरहि भेद-भ्रान्ति वारंवार उत्पन्न होत असेल तर त्या विपर्यासरूप भ्रांतीच्या निवृत्तीसाठीं 'निदिध्यासन' करावें. आता त्या श्रवणादिक साधनांच्या लक्षणांचा क्रमानें विचार करूं--

श्रवणः–उपक्रमोपसंहारादिक षड्लिंगें पाहून युक्तिपूर्वक वेदान्तवाक्यांचा विचार करणें व तदनुसार वेदान्तवाक्याच्या तात्पर्याचा निश्चय करणें यास; '**श्रवण**' म्हणतात.

अशा श्रवणानें वाक्यार्थबोधद्वारां 'प्रमाणभूत' जीं वेदवाक्यें तीं कर्मपर आहेत कां उपासनापर आहेत कां ब्रह्मात्मैक्यज्ञानपर आहेत ? असा जो प्रमाणविषयक संशय तो निवृत्त होतो. या श्रवणांतहि १. **आपाततः श्रवण**, २. **अंगी श्रवण** आणि ३. **अंग श्रवण**, असे मुख्य तीन प्रकार संभवतात–

संतसंगतीनें श्रद्धापूर्वक, भक्तीनें केलेलें जें सत्शास्त्र श्रवण, त्यास 'आपाततः श्रवण' म्हणतात. या आपाततः श्रवण केलेल्या सत्शास्त्रसंस्कारानें असत्वापादक आवरणनिवृत्तीस समर्थ असें परोक्ष ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होतें. अशा या श्रवणापूर्वी, जीव ब्रह्मरूप असणें, अगर होणें 'असंभवनीय आहे' असें जें वाटत असतें, तें या आपाततः श्रवणानंतर वाटत नाहीं; तर जीव ब्रह्मरूप असणें 'संभवनीय आहे' असें वाटतें; किंबहुना तसा अभेद संभवनीय असल्याचा निश्चयहि होतो.

जो साधनचतुष्टयसंपन्न अर्थात् ज्याचा पूर्व-अधिकार सिद्ध आहे व ज्यास संशय–विपर्यासादि ज्ञानप्रतिबंधकांचा अभाव आहे त्या अधिकाऱ्यानें श्रीगुरुमुखानें उच्चारण केलेलें '**तत्त्वमसि**' इत्यादि महावाक्य श्रवण करणें, कानानें श्रद्धापूर्वक ऐकणें, यास 'अंगीश्रवण' म्हणतात. या श्रवणानें उपरिनिर्दि अधिकाऱ्यास त्या महावाक्यांतील पदाची अखंडार्थीत असलेली वृत्ति, कीं जी आपाततः श्रवणामुळें पूर्वीच ज्ञात असते, तिचें या महावाक्याच्या संबंधरूप अंगीश्रवणानें स्मरण होऊन आवरणनिवृत्तिपूर्वक ब्रह्मात्मैक्यज्ञान चित्तांत उदय पावतें. याविषयीं श्रीभगवान सांगतात–

श्रद्धावांल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥

जो श्रद्धावान् आहे, संयतेन्द्रिय असून श्रीगुरूंच्या उपासनेंत तत्पर आहे, त्या अधिकाऱ्यास ज्ञान प्राप्त होतें, ज्ञानप्राप्तीनंतर तो परमशांतिमय मोक्षास अतिशीघ्र प्राप्त होतो. या श्रवणाला साधकाच्यापक्षीं अत्यंत महत्त्व आहे. सारांश, श्रोत्रिय, ब्रह्मनिष्ठ व दयाळू सद्गुरूस योग्य अधिकारी अनन्य भावानें शरण गेला असतां श्रीगुरूंनी 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्य उपदेशिल्याबरोबर श्रोत्याच्या कानाचीव श्रीगुरूंच्या महावाक्याची भेट होतांच 'अहं ब्रह्मास्मि' असा साक्षात् अनुभव येऊन त्यास शेवटीं वृत्तिशून्य, सत् सामान्य, देहतादात्म्यरहित ब्रह्मस्थिति लाभतें. हीच जीवन्मुक्ति होय. तो देहान्तीं विदेहमोक्षास प्राप्त होतो, असा या 'अंगी श्रवणा' चा महिमा आहे.

पण ज्याचा पूर्व-उत्तम-अधिकारी सिद्ध नसेल, त्यास मात्र महावाक्य श्रवणानंतर संशयादि भ्रमादिकांचा प्रतिबंध असल्यामुळें तत्त्वमस्यादि महावाक्य श्रवण करूनहि त्यास साक्षात्कारात्मक ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होत नाहीं. म्हणून त्या संशय-भ्रमादिकांच्या निवृत्तीसाठीं पुनः 'विचाररूप श्रवण' म्हणजेच 'अंगश्रवण' करावें. म्हणजे संशयादि भ्रमादिकांचा प्रतिबंध या अंगश्रवणानें निवृत्त होऊन ब्रह्मात्मैक्याचें निश्चयरूप ज्ञान होतें. युक्तिपूर्वक, विचाररूप श्रवणानें प्रमाण-सशयादि प्रतिबंध निवृत्त होऊन संपूर्ण वेदाचें, वेदान्तवाक्याचें महातात्पर्य, विरोधाभास परिहारपूर्वक, समन्वयात्मक विचारानें अखण्ड-अनंत-अद्वय ब्रह्मांतच असल्याचा दृढ निश्चय होतो.

मनन :-ब्रह्मात्मैक्यनिश्चयास '**साधक युक्ति**' आणि भेद निश्चयास '**बाधकयुक्ति**' असें युक्तिपूर्वक जें अद्वैत ब्रह्मचिंतन त्यास '**मनन**' असें म्हणतात. त्या साधक युक्ति कोणत्या त्याचा विचार करूं--

ब्रह्मात्मैक्यज्ञानास '**साधक युक्ति**' :- १. "जीव हा ब्रह्माशीं अभिन्न आहे,'; "जीव तत्त्वतः सत्-चित्-आनंदरूप असल्यामुळें"; "ईश्वरचैतन्याप्रमाणें"; "जो सत्-चित्-आनंदरूप नाहीं तो ब्रह्माशीं अभिन्नहि नाहीं"; "जसा घट आहे"; "म्हणून जीव ब्रह्माहून भिन्न नसून अभिनच आहे आहे".

हें एक युक्तिरूप अनुमान असून या अनुमानांत 'जीव' हा 'पक्ष' आहे. त्याचा 'ब्रह्माशीं अभेद आहे' हें 'साध्य' आहे. 'सत्-चित्-आनन्दरूपता' हा 'हेतु' आहे आणि 'ईश्वर चैतन्याप्रमाण व घटाप्रमाणें' हें 'उदाहरण' आहे. म्हणजे 'दृष्टान्त' आहे. ही एक अनुमानप्रमाणरूप जीव-ब्रह्मैक्यास साधक युक्ति होय.

२. घट-मठ इत्यादि उपाधि भेदानें घटाकाशांत भेद भासत असला तरीहि त्या दोन उपाधींत व्याप्त असणारें महाकाश सामान्य, साधारण असल्यामुळें घटाकाश व महाकाश तत्त्वतः अभिन्न, एकरूपच आहेत. त्याचप्रमाणें अविद्या व माया, या

उपाधिभेदानें जीवचैतन्य व ईश्वरचैतन्य यांत भेद भासत असला तरीहि त्या दोन्ही उपाधींत आत्मरूपेंकरून, अधिष्ठानरूपेंकरून एकच चैतन्य साधारण व्याप्त असल्यामुळें जीवचैतन्य आणि ईश्वरचैतन्य हीं दोन्ही चैतन्यें तत्त्वतः एकच, अभिन्नच आहेत.

किंवा जगदधिष्ठानभूत, सच्चिदानंद, परिपूर्ण असें 'ब्रह्मचैतन्य', त्या शुद्ध ब्रह्माचा मायेंत असणारा जो आभास तें 'ईश्वरचैतन्य', स्थूल-सूक्ष्म-शरीर संघाताचें अधिष्ठानभूत असें 'कूटस्थचैतन्य' आणि बुद्धि किंवा व्यष्टि-अज्ञान यांच्यांतील कूटस्थचैतन्यांचा जो 'आभास' मिळून 'जीवचैतन्य' होय. या चार चैतन्यांपैकीं जीव आणि ईश्वर हीं दोन चैतन्यें अनुक्रमें कूटस्थ व ब्रह्म या चैतन्यांवर अध्यस्त असल्यामुळें जीवाधिष्ठान चैतन्य, असें कूटस्थचैतन्य आहे आणि ईश्वराधिष्ठानभूत, असें ब्रह्मचैतन्य आहे. त्यांत अध्यस्त जीवेश्वरांत कल्पित उपाधिकृत भेद असला तरीहि त्यांस अधिष्ठानभूत असणारीं कूटस्थचैतन्य व ब्रह्मचैतन्य हीं दोन चैतन्यें तत्त्वतः एकच आहेत. अर्थात् वाच्यार्थांत, वाच्यांशांत भेद संभवत असला तरीहि लक्ष्यार्थांत मात्र एकत्व संभवतें.

३. शिवाय "नेह नानास्ति किंचन" इत्यादि श्रुतींमध्यें भेदाचा निषेध केला आहे; तो निषेध तेव्हांच संभवतो कीं, जेव्हां वास्तव अभेद असतो; त्याविना भेदाचा निषेध संभवत नाहीं. भेद निषेधाच्या अनुपपत्तीच्या ज्ञानरूप श्रुतार्थापत्ति' प्रमाणापासून भेद मिथ्यात्व व जीव ब्रह्मैक्यज्ञानरूप 'अर्थापत्तिप्रमा' होते.

सारांश, वर सांगितल्याप्रमाणें या तीन युक्ति 'जीवब्रह्मैक्यज्ञानास' साधक-अशा आहेत.

ब्रह्मैक्यज्ञानास 'बाधक-युक्ति' – १. जीवब्रह्माचा भेद मिथ्या आहे"; "औपाधिक असल्यामुळें" "घटाकाश व महाकाश याप्रमाणें" "जें मिथ्या नसतें तें औपाधिकहि नसतें" "जसे घट व पट यांचा भेद व्यवहारदशेंत राहणारा आहे, तो औपाधिक नाहीं, म्हणून मिथ्याहि नाहीं," ज्या अर्थी जीव-ब्रह्माचा भेद स्वरूपतः नाहीं त्या अर्थी तो मिथ्या नाहीं, असें मुळींहि नाहीं किंतु 'मिथ्या'च आहे. अनुमानांत 'जीवब्रह्माचा भेद' हा पक्ष आहे 'मिथ्यात्व' हें 'साध्य' आहे. 'औपाधिकता' हा हेतु आहे आणि घटाकाश व महाकाश या दोन आकाशांचा व 'घट व पट' यांचा 'भेद' हें 'उदाहरण' आहे.

जीव आणि ईश्वर यांत भेद आहे, असें समजणें हीच 'भेद-भ्रांति' होय या 'भेद-भ्रांतीं'त मुख्य पांच भेद प्रकार आहेत- १. **जीव ईश्वराचा भेद, २ जीव-जीवाचा भेद ३.जीव-जडाचा भेद ४. जड-ईश्वराचा भेद आणि ५. जड-जडाचा भेद;** याप्रकारे पांच प्रकारची भेद-भ्रांती होय. ही भ्रांति तात्त्विक अद्वैत निश्चयास प्रतिबंधक व दुःख हेतु आहे. या भेद-भ्रांतीमुळेंच आपल्या अद्वैत स्वरूपाची यथार्थ ओळख होण्यास प्रतिबंध निर्माण होतो; पण भेदाचे प्रतिबंधकत्व व मिथ्यात्व कळल्याविना तात्त्विक अद्वैत स्वरूप समजणेंच शक्य नाहीं. अतएव भेद मिथ्यात्त्व समजणें, कळणें व तसा आपला निश्चय होणें आवश्यक आहे, असें जाणून आतां भेद-भ्रांति अद्वैत बोधास कसा प्रतिबंध करते ? व त्याचे विचारानें मिथ्यात्व कसें जाणावें ? याचा विचार करूं.

१. **जीव-ईश्वराचा भेद** :-जीवेश्वरविषयक 'भेद-भ्रांति' ही तर जीव ब्रह्मैक्यज्ञानास प्रतिबंध करते. असा भेद पाहणें, समजणें जन्ममृत्यूच्या अनर्थ परंपरेच्या द्वारां दुःखहेतु आहे, याविषयीं श्रुति सांगते-

" मृत्योः स मृत्यूमाप्नोति य इह नानेव पश्यति "

जो अद्वय ब्रह्मस्वरूपांत नाना-भेद असल्यासारखे पाहतो, तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूला प्राप्त होतो अनर्थास प्राप्त होतो, भयास प्राप्त होतो. " **दुजे जंव जव घडे । तंव तंव संसारभय जोडे** " या श्री ज्ञानेशोक्तीनुसार जीव-ईश्वरांत भेद पाहणें, भय प्राप्तीस, दुःखास हेतु आहे.

अशी भेद-भ्रांति मोक्षप्रतिबंधक व दुःख हेतु असल्यामुळें भेद-भ्रांतीचे मिथ्यात्त्व जाणून तिचा निरास करावा. या भेद-भ्रांतीचा निरास 'बिंब-प्रतिबिंब दृष्टान्त- विचारानें करावा, म्हणजे निरास होतो, तो असा कीं, दर्पणांतील प्रतिबिंब मुखाहून म्हणजे बिंबाहून भिन्न भासत असले, तरी वस्तुतः त्यांत भेद नसून बिंब व प्रतिबिंब एकच असते. त्याचप्रमाणें व्यष्टि अज्ञानांत किंवा शुद्ध सत्त्वगुणात्मक बुद्धींत कूटस्थचैतन्याचें प्रतिबिंबरूप असलेलें जीवन-चैतन्य हें जरी त्या ईश्वर चैतन्याहून भिन्न, निराळें, वेगळें असे वाटत असलें तरीहि तत्त्वतः जीव-ईश्वराचीं अधिष्ठानभूत असलेली कूटस्थ आणि ब्रह्म हीं दोन चैतन्यें एकच आहेत. याविषयीं श्री तुकाराम महाराज सांगतात-

दर्पणींचे दुसरें भासे । परि तें असे एकेचि ।।

आरशांत भासणारें प्रतिबिंब हें बिंबभूत मुखाहून, बिंबभूत कोणत्याहि पदार्थापेक्षां निराळें, भिन्न आहे, असें वाटतें; तरीपण तें तत्त्वतः वेगळें. भिन्न नसतें. तद्वत् एकाच चैतन्याचे ठिकाणीं भासणारा जीव-ईश्वर हा भेद कल्पित असून वास्तविक चैतन्य एकच एक आहे. किंवा 'बुद्धि प्रतिबिंबित' जीवचैतन्यांत व 'माया प्रतिबिंबित' ईश्वरचैतन्यांत बुद्धि व माया या दोन उपाधींमुळें जो भेद आहे, असा वाटतो तो कल्पित आहे. वस्तुतः मूळचैतन्यांत भेद नसून तें एकमेकाद्वितीय

आहे. या रीतीनें 'भेद–बाधक' युक्तीनें 'मनन' करून या भेदभ्रांतिरूप प्रतिबंधाची निवृत्ति झाल्यावर 'मी कोण आहे' अशा 'अध्यात्मविचारा' नें मी अखंड सच्चिदानंद ब्रह्मरूप आहे, असा ब्रह्मात्मैक्य निश्चय करावा.

२. **जीव–जीवाचा भेद** :–जीव–जीवांत परस्पर भेद आहे, असें वाटणें ही 'भ्रांति' होय. या भ्रांतीमुळेंच जीव परस्परांविषयीं द्वेष, मत्सर करतात व, त्यामुळें दुःखासच प्राप्त होतात. म्हणून हा भेदभ्रमहि हितावह नसून भयावह आहे हें सर्वानुभूत आहे. या भ्रांतीच्या निवृत्तीसाठीं 'घटाकाश' या दृष्टांताचा विचार करूं–तो असा कीं, निरवयव असणारें मूळ 'महाकाश' हें सर्वत्र व्याप्त आहे. पन्नास घटांत व्याप्त असलेल्या महाकाशाच्या कल्पित अशा प्रत्येक भागास 'घटाकाश' असें नांव प्राप्त होतें. तीं घटकाशें घटाच्या उपाधीमुळे भिन्न भिन्न दिसत असली तरी तो त्या घटाकाशांचा परस्परांमधील भेद हा औपाधिक, कल्पित असल्यामुळें तीं घटकाशें तत्त्वतः व्यापक महाकाशाहून भिन्न नसून एकरूपच आहेत. त्याचप्रमाणें अनेक बुद्धीच्या उपाधीनें एकच शुद्ध चैतन्य भिन्न भिन्न रूपेंकरून जीव रूपानें भासत असलें तरीहि तो भेद कल्पित असल्यामुळें सर्व जीव तत्त्वत अधिष्ठानभूत ब्रह्मचैतन्याहून भिन्न नसून एकच आहेत, असा निश्चय करावा आणि परस्परांतील द्वेष, मत्सर यांचा त्याग करावा. याविषयीं श्रीतुकाराम महाराज म्हणतात–

कोणाहि जीवाचा न घडो मत्सर। वर्म सर्वेश्वर पूजनाचे ।। जीव जीवांत भेद भासतो तो कल्पित असून वास्तविक सर्व जीव ब्रह्मचैतन्यरूप आहेत, असें जाणून कोणत्याहि जीवाचा मत्सर करू नये, हेंच त्या सर्वात्मक, सर्वव्यापक ईश्वराच्या पूजनाचें मुख्य वर्म आहे. किंवा–

जीव अवघे देव। खोटा नागवी संदेह ।। किंवा
देव आमचा देव आमचा। जीव सकळ जीवांचा ।।
देव आहे देव आहे। जवळी आम्हां अंतरबाहे ।।

याचा भावार्थ असा कीं, देव आमचा आहे, निश्चयें करून देव आमचा आहे. कारण, तो देव सकळ जीवांचा उपजीव्यभूत किंवा अधिष्ठानभूत, सर्वांस सत्ता-स्फूर्ति प्रदान करणारा जीवच आहे. म्हणून तो देव आमच्या अतिजवळ नितान्त सन्निहित किंबहुना सर्वांचें, आमचें मूळ तात्त्विक स्वरूप असून तोच अंतर्बाह्य अधिष्ठानरूपानें साधारण व्यापक आहे.

सारांश, सर्व जीव देवस्वरूप आहेत, आणि त्या परस्परांमधील भासणारा भेद उपरिनिर्दिष्ट 'युक्ती प्रमाणें कल्पित, मिथ्या आहे, असें यथार्थ जाणून व तसा दृढ निश्चय करून द्वेषरहित व निर्मत्सर व्हावें सात्त्विक समाधानास प्राप्त व्हावें, कृतार्थ व्हावें.

३. जीव–जडाचा भेद :–जीव आणि पंच विषयादि जड, भोग्य पदार्थ यांमध्ये भेद जाणून जीवास ' भोग्य-भोक्तृत्व-भ्रांति होते. म्हणजेच पंच विषयाच्या ' सत्यत्वा 'ची कल्पना करून ते माझे ' भोग्य ' आहेत आणि मी त्या भोगांचा भोक्ता आहे, अशा भ्रमास प्राप्त होतो. मग भोग्य सुखाच्या आशेनें, विषयासक्तीमुळें नाना तऱ्हेच्या विषयप्राप्तीच्या मागे एकसारखा धांवत सुटतो. सारखी धडपड चालू असते; किंबहुना ऐंद्रियसुख, देहसुख, मिळविण्यासाठीं आजन्म कष्ट सोशीत असतो व त्या भोग्य वस्तूपासून हव्या त्या मार्गानें, लाभेल त्यावेळीं जुळेल त्या प्रकारानें, शक्य तेवढें विषयसुख आपल्या पदरीं, ओढून घेण्याचा प्रयत्न करतो. शेवटीं सुखार्थ विषयाकडे झालेली प्रवृत्ति, भोग्याच्या प्राप्त्यर्थ केलेली सारी खटपट, परिणामीं व्यर्थ ठरते व दमून, थकून केवळ शीणच पदरीं पडतो. रम्य सुखाच्या, चिरशांतिमय सुखाच्या आशा सर्व दुराशा ठरून जीवनाची एक 'शोकांतिकाच' होते. असा एक पाठशिवणीचा खेळ चालू असतो. आपण सुखाच्या पाठीशीं लागतों, पण सुखलाभ होत नाहीं आणि आपल्या पाठीशीं दुःख लागलें असून दुःखानें मात्र आपणास धरलें आहे. आपण सुखाशा दुराशा ठरूनहि सोडीत नाहीं व दुःखहि आपणास सोडीत नाहीं आणि यांतच आयुष्य संपल्यामुळें अंत होतो. त्या आशा, वासना तशाच राहतात. त्या वासनासंगामुळें पुनः जन्ममरणपरंपरा भोगावी लागते ती लागतेच. भोग्य-भोक्ता यांच्याविषयीं ते जसे आहेत त्या उपाधीनेच, आपल्यास जसें दिसतात, तसेंच ते ' सत्य ' आहेत या समजुतीनें त्या विषयांपैकी ज्या भोग्याविषयीं सुखसाधनतेची बुद्धि, होते, त्यांपासून सुखलाभ होईल या आशेने त्या विषयाशीं आसक्त होतो आणि ज्या भोग्याविषयीं दुःख साधनतेची प्रतिकूल बुद्धि होते त्याविषयीं तिरस्कार वाटून त्या विषयाकडे फिरकण्याचीहि बुद्धि होत नाहीं; पण तो भ्रम होय. याविषयीं श्रीभगवान सांगतात—

" न रूपमस्येह तथोपलभ्यते "

परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं जसे जगतादि संसार, पंचविषय इत्यादि दिसतात तसे ते सत्यत्वानें उपलब्ध होत नाहींत, असें असतांना भोग्य–भोक्त्यास सत्य समजून त्या विषयांपासून सुख होईल अर्थात् विषयप्राप्ति व सुख यांच्यांत साध्य–साधनभाव वस्तुतः नसून तो आहे या समजुतीनें आणि त्या समजुतीच्या पोटीं निर्माण होणाऱ्या तीव्रतम सुखेच्छेनें प्रेरित होऊन, जन्मल्यापासून मरेपर्यंत सुखासाठीं प्रयत्न करून शेवटीं परिणामीं दुःख, अतृप्ति. अप्राप्तांत कौतुक व प्राप्तविषयाविषयीं अनादर होऊन दुराशाच पदरीं पडते !!

बरें ! आपण ज्या देहास व देहसंबंधीं पसाऱ्यास, भोग्यास, किंबहुना अखिल प्रपंचास 'सत्य' समजतों; पण त्यांत सत्य काय आहे ? आणि मिथ्या काय आहे ? या दोहोंचा विचार केला तर आपणास विचारांतीं असें आढळून येईल कीं,

भोग्याच्या स्वरूपांत सारखा बदल, पालट होत असतो; भोग्याचें न बदलणारें, न पालटणारें स्वरूप जर कोणतें असेल तर तें म्हणजे सतत बदलणें. अखंड पालटणें, नेहमीं परिवर्तन होणें हें होय. पालट. बदल, परिवर्तन हा त्या भोग्याचा अंगभूत धर्म होय. एकनिष्ठ. अव्यभिचरित, असें भोग्य विषयाचें कोणतेच स्वरूप नाहीं. स्वदेहदृष्टचा जन्मल्यावर स्तनपानाची अवस्था येते की लागलीच जाते, बाल्यावस्था येते व जाते, कौमार्यावस्था येते व जाते, तारुण्यहि येतें व जातें, प्रौढावस्था येते वजाते, अपक्षीयतेरूप वृद्धावस्था येते व शेवटीं आयुष्य संपुष्टांत येतें ! व या मृत्युलोकाचा सदाचाच निरोप घ्यावा लागतो !!

आतां मनाचा विचार केला तर तेंहि त्रिगुणात्म असल्यामुळें सत्त्व-रज-तम या गुणांपैकी ज्या गुणाचें प्राधान्य मनांत असतें त्या त्या गुणानुरूप सात्त्विक राजस, तामस विषय आवडतात. त्यामुळें एकच विषय आमरण आवडतो अगर आमरण एकच विषयाविषयीं अनुकूल बुद्धि राहील असें नाहीं व एकाच विषयाविषयीं आमरण प्रतिकूलच बुद्धि राहील असेंहि नाहीं, तर '**अनंत बुद्धीचे तरंग । क्षणोक्षणा पालटे रंग॥** या श्रीतुकाराम महाराजांच्या सांगण्याप्रमाणें मनाच्या वृत्तींतहि सारखा बदल, पालट क्षणोक्षणीं होत असल्यामुळें कोणत्याहि विषयाविषयीं अनुकूल अथवा प्रतिकूल यांपैकी कोणतीहि एक भावना निरंतर, कायम राहील, असें मुळींच नाहीं. या मनाच्या बाबतींतहि भोग्य वस्तूंप्रमाणें न बदलणारी गोष्ट जर कोणती असेल तर एकच एक व ती म्हणजे मनाच्या वृत्तीचे रंग पालटून होणारा सदैव बदल ! सतत पालट !! नेहमीं परिवर्तन !!! ही होय. अतएव बालपणापासून मृत्यूपर्यंत कोणताहि एक विषय आवडत नाहीं. त्यामुळेंहि विषयांत सुखप्राप्तीच्या बुद्धीनें होणारी प्रवृत्ति परिणामीं व्यर्थच होते. याविषयीं श्रीज्ञानेश्वर महाराज म्हणतात--

तैसा जन्मोनि मृत्यूवरी । विषयीं त्रासिता बहुतीं परी ।
तऱ्ही त्रासुने घे, धरी । अधिक प्रेम ॥
पहिलिये बाळदशे । आई बा हेचि पिसे ।
तें सरे मग स्त्रीयांसे । भुलोनि ठाके ॥
मग स्त्री भोगितां थावो । वृद्धाप्य लागे येवो ।
तेव्हां तोचि प्रेमभावो । बाळकासी आणी ॥

पहिल्या बाळपणांत पहिल्यांदा 'आई' 'बाबा' असें आईबापांचेंच वेड असतें. अतीव क्रीडासक्तीमुळें खेळण्यांत गुंतलेला असतो, तें संपतें व मग तारुण्यांत स्त्रीच्या रूपानें वेडा होऊन त्याच मोहांत गुंततो आणि तारुण्यभरांत स्त्री भोगीत असतां म्हातारपण येऊं लागतें. त्याच वेळीं तेंच स्त्रीवरील प्रेम तो मुलाबाळांवर आणतो व दाहक अशा त्याच मुलाबाळांच्या चिंतेंत असतांनाच आयुष्य संपुष्टांत, येते. अशाप्रकारें जन्मल्यापासून तें मरेपर्यंत विषयांनीं, भोग्य पदार्थांनीं सुखाभास

दाखवून दुःख दिलें; किंबहुना, " दुःख लेऊनि सुखाची आंगी । सळित जगातें ' या श्रीज्ञानेशोक्तीप्रमाणें साक्षात् दुःखच सुखाचा अंगरखा-पोषाख घालून जगाला सारखे छळीत असते. तरीहि अज्ञानी जीव विषयांनी अनेक प्रकारें त्रास दिला तरी कंटाळत नाहीं; उलट विषयांच्या ठिकाणीं अधिकच प्रेम धरतो. कारण, म्हणजे भोग्यविषयाविषयींची आसक्ति व त्याविषयीं सत्यत्वाची समजूत ही होय. सत्यत्वाची भोग्यविषयक समजूत अज्ञानमय, संकुचितपणाची, भ्रांतिमय आहे. त्यामुळेंच जगत् सत्यत्वबुद्धीनें सुखार्थ प्रयत्न करूनहि शेवटीं पदरीं दुःखच पडते. आत्मस्वरूपाच्या आनंदाद्वय स्वरूपाच्या अज्ञानामुळें जगत्भान होतें. याचेंहि अज्ञान असल्यामुळे तें सत्य भासतें; तेंच अज्ञानाचें अज्ञान होय. ' तेथ सत्य बुद्धि तें अज्ञान । हेंहि जाण ' या श्री ज्ञानेश्वर महाराजांच्या उक्तीप्रमाणें जोंवर जगत् सत्यत्व, भोग्य सत्यत्वभ्रांति आहे तोंवर दुखऱ्या, नीरस, बेरंग, अज्ञानमय जीवनाव्यतिरिक्त, सुखदुःखयुक्त अशा जीवनाहून अतीत असणाऱ्या विवेकसिद्ध, व्यापक, आध्यात्मिक जीवनाचा लाभ होणार नाहीं.

आता अनित्य विषयसुखाकडे असणाऱ्या जीवाच्या भोग्यसत्यत्वमूलक ओढीचा व नित्यनिरतिशय सुखप्राप्तीच्या इच्छेचा मेळ कसा बसणार ? कारण वैषयिक सुख परिच्छिन्न, नाशिवन्त असल्यामुळें विषयभोग भोगून, वैषयिक भोग्य सुखापासून समाधान, तृप्ति होणें अशक्य आणि त्याचबरोबर आपणास नित्य निरतिशय दुःखसंबंधरहित अपरिछिन्न सुख असावें, अशी स्वाभाविक साधारण जी इच्छा ती जीवाकडून सुटणेंहि अशक्य आहे. अशा उभय अटळ, अपरिहार्य, अशक्यांचा, इच्छांचा मेळ कसा बसावा ? हें कोडें कसें उलगडणार ? हा उभय इच्छांचा मेळ बसण्याच्या उपायाच्या अभावीं आपण कितीहि लौकिक उपाय केले तरी शेवट होतो तो आत्मवंचनेंत ! दुःखांत !! आपणच आपली फसवणूक करून घेतों. भोग्य वैषयिक मृगजळवत् सुखानें, सुखाभासानें नित्य-सुखाची इच्छा पूर्णतया तृप्त होणें अशक्यच आहे. या उभय इच्छांचा मेळ बसतविण्याचा उपाय म्हणजे विषयवासना त्यागरूप वैराग्यपूर्वक अभ्यास हा होय. सत् चित्-आनंद-अद्वय स्वरूपाचा विसर पडल्यामुळें आभासमात्र भोग्यास व भोक्त्यास आपण सत्य मानतों, वैषयिक यःकश्चित सुखासच सुखाची परमावधि समजून वेडेपिसे होऊन, क्षणभंगुर सुखाच्या पाठीशीं लागून परिणामीं दुःख भोगीत आहोंत. वषयाविषयींचें मिथ्यात्व जाणून, असत्-जड-दुःखरूप भोग्य असार जाणून व परमात्मा सत्-चित्-सुखरूप सारभूत सत्य जाणून, मनाला भगवन्नामोच्चारण, नामस्मरण, भगवत्-ध्यान, आणि ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान या साधनांपैकीं अधिकारानुरूप प्रवृत्त करावें म्हणजे मनाची सुखासाठीची प्रवृत्ति ही सुखप्राप्ति, किंबहुना मनास सुखरूपता, आनंदाद्वयरूपता प्राप्त होऊन सार्थ होईल. स्वरूपभूत, भोगनिरपेक्ष सुखरूप ब्रह्माच्या आनन्दाद्वय स्वरूपाचे, आत्मत्वानें प्रत्यक्ष होणें हेंच जीवाचें परमकल्याण व जीवनविकासाची अंतिम, परमोच्च स्थिति होय. "

शिवाय या भोग्य-भोक्तृत्व भ्रांतीनें सत्यत्वसमजुतीनें सुखप्राप्त्यर्थ जो जो प्रयत्न करावा तो तो एक आपल्या भाळीं,ललाटीं,लिहिलेला नवा नवा दैवदुर्विलासच ठरून परिणामीं दुःखच दुःख ! ! म्हणून या भ्रांतीच्या निवृत्तीसाठीं जसा स्वप्नस्थ जीवाचा व स्वप्नस्थ घटादिविषयांचा भेद भासत असला तरी तो "मिथ्या" आहे, तसाच जागृतींतील 'जीव जडाचा भेद' देखील मिथ्याच आहे. असें युक्तीनें चिंतन करावें–'जीव-जडाचा भेद कल्पित आहे' "साभास अंतःकरण आणि निराभास नाम-रूपमय उपाधिकृत असल्यामुळे" "स्वप्नगत चराचराप्रमाणें" अशा अनुमान–प्रमाणरूप युक्तीनें "जीव–जडाचा भेद" कल्पित आहे, असें जाणावें.

शिवाय दृश्याला, भोग्याला सत्ता नसल्यामुळें द्रष्टयाच्या आश्रयानें उत्पन्न होणाऱ्या दृष्टीबरोबरच, वृत्तिज्ञानाबरोबरच दृश्याची उत्पत्ति व वृत्तिज्ञानाच्या –दृष्टीच्या लयाबरोबर दृश्याचाहि लय होतो. जसे स्वप्नांतील पदार्थ ज्ञानापूर्वी नसतात परंतु ज्ञानाबरोबर उत्पन्न होतात व ज्ञानाच्या लयानें लय पावतात म्हणून त्या स्वप्नस्थ पदार्थांस 'अज्ञात सत्ता' नसून फक्त 'ज्ञात सत्ता'च आहे. कारण, शुद्ध चैतन्य स्वतः मुक्त असूनहि दृष्टीच्या उपाधीमुळें त्यास द्रष्टृत्व येते व मग तो द्रष्टा दृश्यास सत्य समजतो. ती माझीं भोगसाधनें आहेत, असें मानून तो स्वतःस निष्कारणच बद्ध, भोक्ता, जीव समजतो. याविषयीं श्रीतुकाराम महाराज म्हणतातः–

मुक्त होता परी बळें झाला बद्ध ।
घेऊनिया छन्द माझें माझें ॥

शुद्ध, नित्य–मुक्त अशा एकाच चैतन्यास तामस अविद्योपाधीमुळें 'दृश्यत्व–भाव' व सात्त्विक अविद्योपाधीमुळें 'द्रष्टृत्व–भाव' प्राप्त होतो. तो दृश्य–द्रष्टयाचा भेद कल्पित असल्यामुळें 'भोग्य–भोक्तृत्वभ्रांतिहि कल्पित, मिथ्याच आहे, आणि दृश्य–द्रष्टयांतीत अधिष्ठानभूत शुद्धचैतन्य नित्यमुक्त आहे, असें युक्तीनें 'मनन' केल्यास भेद–भ्रांतीची कल्पितता निश्चित होते; मिथ्यापदार्थास द्रष्टयाच्या अस्तित्वाहून वेगळें अस्तित्वच विचारान्तीं सिद्ध होत नाहीं.

सारांश, उपर्युक्त प्रकारें 'जीव–जडाचा भेद' देखील कल्पितच, मिथ्याच आहे असें युक्तीनें 'मनन' करावें.

४. जड–ईश्वराचा भेद––हा भेदनिश्चय 'तत्त्वविचार' प्रतिबंधक आहे. त्याचाहि युक्तीनें मिथ्यात्व जाणून निरास करावयास हवा. "हा जड–ईश्वराचा भेद कल्पित आहे" हें प्रतिज्ञावाक्य होय. "कारण, तो भेद साभास माया व नामरूपमय उपाधिकृत आहे म्हणून" हे हेतुवाक्य होय. "जसा साक्षी आणि स्वप्नप्रपंच यांतील भेद कल्पित आहे" हें उदाहरण वाक्य होय. या युक्तिरूप, 'मनना'ने 'जड–ईश्वरां'तील भेद मिथ्या आहे, असें जाणावें.

पृथिव्यादि पंचमहाभूतसमुदायापासून तो थेट अधिष्ठान ब्रह्मचैतन्यरूप अंतिम सत्यतत्त्वापर्यंतच्या विचारास 'तत्त्वविचार' असें म्हणतात. जड–ईश्वरांत जो भेद आहे असें वाटतें तो याच 'तत्त्वविचारा'स प्रतिबंधक आहे; पण तो भ्रम आहे. त्याची उपर्युक्त यौक्तिक चिंतनानें निवृत्ति करावी व संपूर्ण चराचरात्मक जगताचें अन्तिम तत्त्व परमात्माच आहे, असा निश्चय करावा. किंबहुना' परमात्माच जगदधिष्ठान असल्यामुळें जड जगताला परमात्मव्यतिरिक्त स्वतंत्र सत्ता-स्फूर्तीच नाहीं. याविषयीं श्रुति सांगतें–

' तस्य भासा सर्वमिदं विभाति "

हें सर्व जगत अधिष्ठान ब्रह्मच्या प्रकाशानेंच प्रकाशित होते; अर्थात् जडाच्या नामरूपात्मक उपाधीमुळें व ईश्वराच्या मायोपाधीमुळें जड व ईश्वरांत भेद भासतो तो कल्पित आहे. जडाधिष्ठानभूत चैतन्य आणि ईश्वराधिष्ठानभूत चैतन्य हीं दोन्हीं चैतन्य तत्त्वतः एकच आहेत. याविषयीं श्रीतुकाराम महाराज म्हणतात–

विष्णुमय जग वैष्णवांचा धर्म । भेदाभेद भ्रम अमंगळ ।

भेद व तत्सापेक्ष अभेद समजणें हा निव्वळ, ओंगळवाणा भ्रम असून संपूर्ण विश्व हे विष्णुस्वरूप आहे, असें जाणणें हाच वैष्णवांचा असाधारण धर्म, अर्थात् हेंच वैष्णवांचें लक्षण होय. याविषयीं श्रीमद्‌भगवत्गीता सांगते–

' यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः '

अखिल विश्वाला अन्तर्बाह्य व्यापून ईश्वर त्याचें धारण करतो. याविषयीं श्रुति सांगते कीं ' व्यक्ताव्यक्तं भरते विश्वमीशः ' । ईश्वर व्यक्त आणि अव्यक्त रूपात्मक सर्व विश्वाला सत्ता–स्फूर्तिप्रदान करून तद्द्वारां धारणपोषण करतो किंवा " जन नोहे अवघा हा जनार्दन " इत्यादि संतवचनांवरून हि आणि उपर्युक्त युक्तीनें ' जड व ईश्वर ' यांतील भेद कल्पित असल्यामुळें संपूर्ण विश्व अधिष्ठान ब्रह्मरूप आहे, असें ' मनन ' करावें. किंवा अधिष्ठान रज्जू आणि अध्यस्त सर्प यांतील भेद कल्पित आहे तसाच अधिष्ठान चैतन्य आणि ईश्वर व जड अध्यस्त त्रिगुणात्मक जगत् यांचा भेदहि कल्पितच आहे. याविषयीं श्रीतुकाराम महाराज म्हणतात–

रज्जुसर्पाकार । भासियेले जगडम्बर ॥

हें त्रिगुणात्मक जगत् अधिष्ठानभूत परब्रह्मावर रज्जुसर्पाप्रमाणें मिथ्याच भासत आहे. याहि दृष्टान्ताप्रमाणें " जड-ईश्वराचा भेद " कल्पित आहे, असें यौक्तिक ' मनन ' करावें.

५. **जड–जडाचा भेद** :—हा भेद–भ्रमहि अनुकूल-प्रतिकूल ज्ञानद्वारां दुःख-हेतु आहे. सर्व जड पदार्थहि दिसतात तसे सत्यच आहेत. असा निश्चय करून कांहीं पदार्थांविषयीं अनुकूल-सुखसाधनतेची बुद्धि तर कांहीं पदार्थांविषयीं प्रतिकूल–दुःख

साधनतेची बुद्धि होते. या जड पदार्थाच्या सत्यत्व निश्चयामुळें उत्पन्न होणारी सुखेच्छा तीव्र स्वरूपाची असते; पण परिणामीं दुराशा व दुःखच पदरीं पडते, असा अनुभव आहे.

हा ' जड-जडाचा भेद'हि कल्पितच आहे. यास युक्ति अशी:-"जड-जडाचा भेद कल्पित आहे. " हें प्रतिज्ञावाक्य होय. " कारण, हा भेद केवळ नामरूपात्मक उपाधिकृत आहे म्हणून " हें हेतुवाक्य होय; " जसें एकाच रज्जूच्या ठिकाणीं भासणाऱ्या कल्पित सर्प, दण्ड, भूरेषा इत्यादिकांमधील परस्परांच्या भेदाप्रमाणें " या अनुमानरूप युक्तीनें हा ' जड-जडाचा भेद ' हि कल्पितच आहे, असें जाणावें. जड अशीं पंचमहाभूतें व भौतिक पदार्थ सर्व प्रकृति कार्य असल्यामुळें अर्थात् तमोगुण-प्रधान असल्यामुळें त्यांत ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति अशी संभवत नाहीं; कारण, कोणताहि ' जड पदार्थ " चेतनाधिष्ठानाविना, चेतन अशा प्रेरकाविना कार्यप्रवण होऊं शकत नाहीं व तसा तो जड पदार्थ स्वतंत्र कार्यप्रवण झाल्याचें, किंवा चेतनाधिष्ठानाविना कार्य उत्पन्न करीत असल्याचें व्यवहारांत कोठेंहि आढळत नाहीं. संपूर्ण विश्वाला चेतन-परमात्माच अधिष्ठानरूपानें निमित्त कारण आहे आणि चैतन्याच्या अधिष्ठानावर, आश्रयावर कल्पित त्रिगुणात्मक माया परिणामरूपानें जगाचें उपादान-कारण आहे. याविषयीं स्वतः भगवंतच सांगतात-

" मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् "

" **कां जे मियां अधिष्ठिलिया प्रकृति । होती चराचराचिया संभूति । म्हणोनि मी हेतु हें उपपत्ति । घडे यया ।।** " सारांश एकाच चेतनाधिष्ठानाच्या सत्तेनें सत्तावान् होणाऱ्या आणि चेतनाधिष्ठानाच्या स्फूर्तीनें प्रकाशित होणाऱ्या कल्पित अनेक जडपदार्थांत परस्परांमधील भासणारा असा परस्परांचा भेदहि ' कल्पित 'च आहे असें युक्तिद्वारां मनन' करावें.

याशिवाय अर्थात् उपर्युक्त पांच भेदाव्यतिरिक्त कांहीं मंदबुद्धि पुरुष ' ईश्वर-ईश्वरांतहि भेद ' मानतात, पण तोही उपासनाविघातक असल्यामुळें दुःखहेतु असून कल्पितच आहे. त्याविषयीं कांहींसा विचार करूं-

वैदिक सिद्धांतात अनेक देव नाहींत; तरीपण " **एकं सन्तम् बहुधा कल्पयंति** " अशा उदार दृष्टीनें ज्ञानपर्यवसायी, ब्रह्मात्मैक्यापरीक्ष पर्यवसायी ' हरि-हर ' यांची सगुणोपासनाहि मान्य आहे. म्हणूनच आपल्या साधुसंतांना प्रतिमा पूजा व उपासना मान्य होत्या, पण हरि-हरांव्यतिरिक्त ' हेंदरी शेंदरी दैवते ' की जी ' क्षुल्लक, जीवदशेंतील ' असून त्यांचीं स्वरूपें, उपासना पद्धति आणि उपासकहि राजस व तामस असल्याचे दिसून येतें, त्या ' शुद्ध थोर भक्ति ' म्हणून मान्य नाहींत, हें मात्र खास. कारण, त्या उपासना विधिबाह्य, अविहित अर्थात वेदशास्त्र संवादी नसल्यामुळें ज्ञानफल-पर्यासायी नाहीत. असो.

! एकाच चैतन्याच्या ठिकाणी उपाधि भेदाने वेगळे असलेले 'हरि व हर' या 'ईश्वर-ईश्वरांत' मात्र भेद नाहीं. याविषयीं श्रीतुकाराम महाराज म्हणतात. :" हरिहरां भेद । नाहीं नका करूं वाद " हरि आणि हर या दोन्ही ईश्वरचैतन्यांत तत्त्वतः मूळ स्वरूपांत मुळीच भेद नसून तीं दोन्ही चैतन्यें एकच आहेत. त्यामुळें हे, हरि-हरांच्या उपासकांनो ! हरि-हरांच्या स्वरूपांत 'भेद असण्याच्या बाबतींत वाद करूं नका. तो भेद उपाधीकृत असल्यामुळें कल्पित आहे, असें युक्तीनें 'मनन' करून हरि-हरांतील ईश्वराच्या दोन उपाधिकृत स्वरूपांतील भेद मिथ्या असल्याचें जाणावें व तसा निश्चय करावा.

आतापर्यंत 'भेद बाधक' अशा अनुमानरूप युक्तीनें कसे मनन करावें, हें सांगितलें. याशिवाय अर्थापत्तिप्रमाणरूप-युक्तीनें आणि 'अनुपलब्धि-प्रमाणरूप-युक्ती' नेंही 'मनन' करता येतें. तें असें—

१. श्रुतीने 'तत्त्वमस्यादि' महावाक्यांमध्ये सांगितलेला जीव-ब्रह्माचा 'अभेद' वा प्रतीयमान अशा भेदास मिथ्यात्व असल्याविना संभवत नाहीं. म्हणून श्रुतार्थापत्तिप्रमाणें जीवब्रह्माच्या भेदाच्या मिथ्यात्वाची कल्पना केली जाते अशा या 'भेद-बाधक' अर्थापत्तिप्रमाणरूप युक्तीनें 'मनन' करावें.

२. ज्याप्रमाणें जागृति स्वप्न या अवस्थेंत द्रष्टयाला वृत्तिज्ञानाची उपाधि असल्यामुळें जीव-ब्रह्माचा 'भेद' प्रतीत होतो. खरें; पण सुषुप्तींत, समाधींत 'वृत्तिज्ञानाचा लय, निरोध झाला असल्यामुळें अर्थात् तेथें उपाधीचा अभाव असल्यामुळें 'भेद' असा भासतच नाही. यावरून जीव-ब्रह्माचा 'पारमार्थिक भेदाचा अभाव आहे', असें अनुपलब्धिप्रमाणानें सिद्ध होते. या 'भेद-बाधक' अशा अनुपलब्धि-प्रमाणरूप-युक्तीनें' मुमुक्षूनें 'मनन' करावें. किंवा केवळ त्वम्-पदार्थविषयक अनेक संशयांच्या निवृत्त्यर्थ आणि तत्पदार्थभिन्न त्वम-पदार्थविषयक संशयांच्या निवृत्त्यर्थंहि श्रुत्यनुकूल तर्करूप 'मनन'च करावें—

१: केवळ त्वम्-पदार्थ म्हणजे जीवात्मा देहेंद्रियांहून भिन्न आहे की अभिन्न आहे? भिन्न असला तरी अणुपरिमाण आहे का मध्यम परिमाण आहे का विभु-परिमाण आहे? इत्यादि केवळ त्वम् पदार्थविषयक संशयाच्या निवृत्त्यर्थ असें 'मनन' करावें की केवळ त्वम्-पदार्थ जीवात्मा तो देहेंद्रियांहून भिन्न, अकर्ता, अभोक्ता, व्यापक, एक असून परब्रह्माशी सर्वदा अभिन्नच आहे. भासणारा जीवेश्वरांतील भेद औपाधिक आहे, वास्तव नाहीं. असें न मानतां जीव देहस्वरूप असून जीवेश्वरांतील भेद वास्तव आहे, असें मानिलें तर देहाबरोबर जीवात्म्याचाहि उत्पत्ति-नाश मानावा लागेल व त्यामुळें कृतप्रणाश आणि अकृताभ्यागम दोष प्राप्त होतील. आत्म्याचे ठिकाणीं कर्तृत्व-भोक्तृत्वादि धर्महि अन्तःकरणोपाधीमुळें भासतात. तेहि जर आत्म्याचेच वास्तव धर्म असतील तर मग 'मोक्ष' केव्हाच होणें संभवनीय. सारांश, कर्तृत्वादि धर्म जीवेश्वरांतील भासणारा भेद हीं

औपाधिकच आहेत. ते धर्म व भेद सत्य मानले तर जीवेश्वरांचें ऐक्य प्रतिपादक तत्त्वमसि ' इ० श्रुति, स्मृति, पुराणें आणि संतवचनें यांना अप्रामाण्य येईल. एवढ्याचकरितां आत्मा देहेंद्रियाहून भिन्न, अकर्ता, असंसारी असून परब्रह्माशीं सदाच अभिन्न आहे, असा वरील तर्करूप ' मनन ' द्वारां निश्चय करावा.

२. **केवळ तत् पदार्थ** म्हणजे जो ईश्वर तो शरीरधारी, सगुण, वैकुंठवासी आहे कां अशरीरी, निर्गुण, व्यापक आहे ? तो जगताचा कर्ता आहे कां कारणहि आहे ? कर्ता असला तरी जीवकर्मसापेक्ष कर्ता आहे कां निरपेक्ष कर्ता आहे ? इत्यादिस्वरूप ईश्वरविषयकहि अनेक संशय आहेत. त्या संशयनिवृत्यर्थंहि ' मनन ' च करावें. तें असें कीं, केवळ तत्पदार्थ जो ईश्वर तो मूळचा स्वरूपानें अशरीरी, निरुपाधिक, निर्गुण, अपरिच्छिन्न असूनहि आपल्या आश्रित असणाऱ्या कल्पित-मायोपाधीनें सगुण होऊन वैकुंठांत राहतो; प्रसंगीं भक्तानुग्रहार्थ लीलेनें अनेक अवतारहि घेत असतो. तो जगाचा कर्ताच आहे, असें नाहीं; तर अभिन्ननिमित्तो-पादान कारणहि आहे. कारण, जर ईश्वरास जगताचा केवळ निमित्तकारणरूप कर्ता मानलें तर त्याची जगांत व्याप्ति सिद्ध होत नसल्यामुळें ' एका विज्ञानानें सर्व विज्ञान होतें ' या श्रुति–प्रतिज्ञेस अप्रामाण्य येतें. बरें ! ईश्वरास केवळ उपा-दानकारण मानिले तर त्याची जगांत व्याप्ति सिद्ध होत असली तरीहि तो विकारी ठरून जगताचा कोणी कर्ताच ठरणार नाहीं. म्हणून ईश्वरच या जगाचा अभिन्न-निमित्तोपादान कारण असून प्राणिकर्मसापेक्ष कर्ता आहे. त्यामुळें त्याच्यावर ' वैषम्य-नैर्घृण्य ' दोषाचाहि संभव नाहीं, असें तर्करूप ' मनन ' द्वारां जाणून तसा निश्चय करावा.

३. **उपरिनिर्दिष्ट** रीतीनें तर्करूप ' मनन ' केलें असतां केवळ त्वम्पदार्थ-विषयक आणि केवळ तत्पदार्थविषयक प्रमेय संशयांची निवृत्ति होऊन मग ' जीवेश्वरांतील भेद ' कल्पित असल्याचा निश्चय झाला असतां ' तत्पदार्थाभिन्न त्वम्पदार्थविषयक संशया 'ची निवृत्ति सहजच होते व जीव-ब्रह्मैक्य निश्चय होतो.

याशिवाय स्वगत,–सजातीय–विजातीयभेद आणि देश–काल–वस्तुभेद असा सहा प्रकारचा भेद देखील अखण्डब्रह्मस्वरूपीं संभवत नाहीं; तो कसा संभवत नाहीं याविषयीं ' मननात्मक ' विचार करूं; तो असा––

१. **स्वगत भेद**:––पदार्थाच्या स्वरूपान्तर्गत अवयवभेदास ' स्वगत–भेद ' म्हणतात. अर्थात् हा ' स्वगत-भेद ' सावयव पदार्थांत असतो. अर्थात् जे पदार्थ उत्पन्न होणारे असतात ते सावयव असतात. ब्रह्म हें अनादि, उत्पत्तिरहित आहे. तें कोणाचें कार्य नाहीं व कोणाचें कारणहि नाहीं 'न तस्य कार्यं करणं च विद्यते'. म्हणून ब्रह्म सावयव नसून अनुत्पन्नस्वरूपाचें, निरवयव, निरंश, नित्य सिद्ध होण्यास्तव ब्रह्मस्वरूपांत स्वगत-भेद, संभवत नाहीं.

२. **सजातीय भेद**:-दोन समान जातीय पदार्थांच्या स्वरूपांमधील भेदास

'सजातीय-भेद' म्हणतात. ब्रह्म एकमेवाद्वितीय आहे. ब्रह्माच्याच जातीचा दुसरा पारमार्थिक सत्तावान् असा दुसरा कोणताहि चेतन पदार्थच नाहीं. म्हणून ब्रह्मास 'सजातीय-भेद' संभवत नाहीं. जीव जरी चेतन आहे, तरी पण वस्तुतः तोहि ब्रह्मरूपच असल्यामुळें ब्रह्मास 'सजातीय भेद' संभवत नाहीं. जीवहि पारमार्थिक कूटस्थ स्वरूपानें सर्वावस्थातीत, ब्रह्माप्रमाणेच सत्-चित्-आनंद-अद्वयरूप असल्या' मुळें अर्थात् लक्षणसाम्यात् "एकत्वसिद्धिः" या न्यायानें जीव ब्रह्मरूपच आहे. अतएव अखंड ब्रह्मचैतन्य 'सजातीय-भेद' रहित आहे.

३. **विजातीय-भेद**:--दोन भिन्न जातीय पदार्थांच्या स्वरूपांमधील भेदास 'विजातीय-भेद' म्हणतात. ब्रह्म त्रिकालाबाधित 'कूटस्थ-नित्य' आहे. ब्रह्म पारमार्थिक सत्तावान् आहे. विजातीय भेदसिद्ध्यर्थ ज्या दोन भिन्न जातीय पदार्थांत तो विजातीय भेद आहे. त्या दोन पदार्थांची निदानपक्षीं समान सत्ता असावी लागते. ब्रह्मभिन्न आकाशादि प्रपंच प्रतीत होत असूनहि त्या प्रपंचाची प्रातिभासिक सत्ता आहे. किंबहुना, प्रपंचास स्वतंत्र सत्ता-स्फूर्तीचा अभाव असल्यामुळें मिथ्या प्रपंच ब्रह्मास 'विजातीय-भेद' करूं शकत नाहीं. ब्रह्माव्यतिरिक्त प्रपंचास सत्ताच सिद्ध होत नसल्यामुळें ब्रह्मास जगतामुळें 'विजातीय-भेद' संभवत नाहीं हेंच खरें.

त्याचप्रमाणें ब्रह्म, देश-काल-वस्तुभेदशून्य आहे याविषयीं श्रुति सांगते, 'सत्यम् ज्ञानमनन्तम् ब्रह्म.' ब्रह्म सत्यस्वरूप, ज्ञानस्वरूप आणि 'अनन्त' म्हणजे देश-काल-वस्तुभेदरहित आहे. अर्थात् आत्मा नित्य व्यापक आणि अद्वितीय असल्यामुळें देश-काल-वस्तुभेद तेथें संभवत नाहीं. तो असा—

४ **देश-भेद**:—ब्रह्म हें विभु, व्यापक, अपरिच्छिन्न असल्यामुळें त्यांत 'देश भेद' संभवत नाहीं. परिच्छिन्न वस्तूंत पूर्वपश्चिमादि 'देश-भेदा' ची सिद्धि होत असते; पण व्यापक, अपरिच्छिन्न ब्रह्माचे ठिकाणीं 'देश-भेद' संभवत नाहीं. शिवाय जी वस्तु देश-परिच्छिन्न असते, देश-भेदयुक्त असते त्याच वस्तूचा 'अत्यन्ताभाव' संभवतो, पण ब्रह्म अपरिच्छिन्न, व्यापक असल्यामुळें तेथें देश-परिच्छेद किंवा 'देश-भेद' संभवत नसल्यामुळें तेथें त्याचा 'अत्यन्ताभावहि' संभवत नाहीं. सारांश ब्रह्म सर्वत्र व्यापक असल्यामुळेंच 'देश-भेद' संभवत नाहीं.

५. **काल-भेद**:—ब्रह्म, आत्मा 'नित्य,' त्रिकालाबाधित असल्यामुळें वर्ष, महिना, युगादि कालभेदानें ब्रह्माचे ठिकाणीं भेद संभवत नाहीं. जी वस्तु कालपरिच्छिन्न असते त्याच वस्तूचें 'प्रागभाव-प्रध्वंसाभाव' संभवतात. अर्थात उत्पत्ति विनाशशील पदार्थांत कालभेदानें, 'भेद' संभवतो. ब्रह्म 'नित्य' सदा-सर्वकाळ अबाधित एकरूप असल्यामुळें 'काल परिच्छिन्न' नाहीं, त्यामुळें ब्रह्माचे ठिकाणीं प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव देखील संभव नाहीं. सारांश, आत्मा 'नित्य' असल्यामुळें तेथें 'काल-भेद' हि संभवत नाहीं.

६. वस्तुभेद :–ब्रह्म अपरिच्छिन्न असून अद्वितीय आहे. जी वस्तु-परिच्छिन्न असते तिचाच अन्योन्याभाव संभवतो. कारण, भेदासच अन्योन्याभाव म्हणतात आत्मा, ब्रह्म अद्वितीय असल्यामुळें वस्तु-परिच्छिन्न नाहीं. अतएव त्याचा अन्योन्याभावहि संभवत नाहीं. घटपटादि वस्तु परिच्छिन्न असल्यानें त्यांत 'वस्तु-भेद' संभवतो, पण ब्रह्म सर्व यच्चयावत् पदार्थांत सामान्यरूपानें, अधिष्ठानरूपानें व्याप्त असल्यामुळें अर्थात् अद्वितीय, अपरिच्छिन्न असल्यामुळेंच ब्रह्माचे ठिकाणीं 'वस्तु-भेदहि संभवत नाहीं. याच कारणास्तव श्रीतुकाराम महाराज म्हणतात:– देश-कालवस्तुभेद मावळला । आत्मा निर्वाळिला जगदाकार ॥ देशभेद, कालभेद व वस्तुभेद पूर्णतया मावळला, त्यामुळें सर्व देशांत सर्व काळांत आणि सर्व वस्तूंत अधिष्ठानरूपानें आत्माच व्याप्त असल्याचें दिसत आहे. कारण, संपूर्ण विश्वाच्या आकारानें एकमेकाद्वितीय आत्माच सत्ता-स्फूर्तिप्रदान करून तद्द्वारां अभिव्यक्त झाला आहे.

याप्रकारें जीव-ब्रह्माच्या अभेद निश्चयास 'साधक-युक्ति' आणि भेद निश्चयास 'बाधक-युक्ति' थोडक्यांत सांगितल्या आहेत. त्यांचे पूर्वोक्त रीतीनें यौक्तिक चिंतन म्हणजे अद्वैत ब्रह्मात्मैक्यरूप 'मनन करावें व भेद-शून्य अद्वैत, ब्रह्मात्मैक्य निश्चय करावा. यांविषयीं श्रीतुकाराम महाराज सांगतात–" दुजे खंडे तरी । उरला तो अवघा हरी' जीव आणि ईश्वर यांतील किंबहुना, पूर्वोक्त सर्व प्रकारचे 'दुजे' म्हणजे 'द्वैत भेद हे विचाराने खंटित, म्हणजे बाधित, कल्पित ठरले, नाहींसे झाले की मग एकमेवाद्वितीय हरिच–ब्रह्मच उर्वरित राहते असा ब्रह्मात्मैक्याविषयीं अखण्डार्थरूपतेचा निश्चय 'मनन' केल्यानें होतो.

निदिध्यासन:–विजातीय प्रत्ययाकार वृत्तीचा अनात्मपदार्थाकारवृत्तीचा परित्याग करून सजातीय प्रत्ययाकार, अखंड-आत्माकार वृत्तीचा तेलाच्या धारे-प्रमाणें अखंड प्रवाह असणें यासच 'निदिध्यासन' चिंतन, ध्यान, प्रसंख्यान असें म्हणतात.

कदाचित् मननानंतरहि 'भेद-भ्रांति 'वारंवार उत्पन्न होत असेल आणि अन्त:करणवृत्ति, देह व विशाल विश्व-प्रपंच यांच्या 'सत्यत्व' बुद्धीनें जर बहि-र्मुखतेस प्राप्त होत असेल तर जीव-ब्रह्म यांच्या ऐक्याची संभावना करून निरंतर दीर्घकाल व आस्थाबुद्धीनें निदिध्यासन करावें, म्हणजे त्यायोगेंकरून विजातीय विश्व-प्रपंचाचें सत्यत्वज्ञान. देह सत्यत्व बुद्धि आणि जीव-ब्रह्मांतील भेदाचें ज्ञान पूर्णतया नष्ट होऊन अखंडाद्वयाकारवृत्ति प्रवाहाचें एकमेवाद्वितीया परमात्मवस्तु मनांत ठसतें व जीव-ब्रह्मैक्याचा आत्मत्वानें साक्षात्कार होतो. या एकताननिदि-ध्यासनाची परिपक्व अवस्था झाली असतां ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय या त्रिपुटीचाच मुळांत अभाव होत असल्यामुळें त्या अवस्थेंत त्रिपुटीरूप प्रपंचाची प्रतीतिहि येत नाही. त्रिपुटी मावळल्यावर त्रिपुटीरहित ब्रह्मस्थिति लाभते. त्याचें मुख्य साधन निदि-

ध्यासन होय. याविषयीं श्रीज्ञानेश्वर महाराज म्हणतात. बुद्धि निश्चयें आत्मज्ञान ब्रह्मरूपभावी आपणा आपण ।। ब्रह्मनिष्ठा राखे पूर्ण । तत्परायणे अहर्निशीं ।। बुद्धीच्या निश्चयानें ब्रह्मात्मैक्यज्ञान झाल्यावर साधक आपणच आपणास ब्रह्मरूपाने चिंतन करू लागतो. आपल्या वृत्तीचा प्रवाह अखंडपूर्ण ब्रह्माकार ठेवून तो रात्रंदिवस त्याच अनुसंधानांत, निदिध्यासनात असतो, असें मुमुक्षूने ' निदिध्यासन करावें.

तत्वम्-पदार्थ-शोधनः–' तत्त्वमसि ' या महावाक्यांतील ' तत् ' व ' त्वम् ' पदांच्या वाक्यार्थांत सवज्ञत्व, किंचिज्ञत्व, सर्वशक्तिमत्व, अल्पशक्तिमत्व, इत्यादि परस्पर अत्यंत विरुद्ध धर्म असल्याकारणें त्यांचा ' अभेद ' संभवत नाहीं; पण लक्ष्यार्थांत मुळींहि विरोध नसल्यामुळें त्यांचा अभेद संभवतो. ' तत् ' पद लक्ष्यार्थ ब्रह्म आहे. आणि ' त्वम् ' पद लक्ष्यार्थ कूटस्थ चैतन्य आहे. तीं दोन्हीं चैतन्यें सच्चिदानंदरूप असल्यामुळें त्यांचा स्वरूपतःच अभेद संभवतो. अशा ' तत्–त्वम् ' पदार्थ शोधनानें ब्रह्मचैतन्य व कूटस्थचैतन्य यांचें परस्परैक्यज्ञान होऊन स्वविषयक परिच्छिन्नतेच्या व परमात्म विषयक परोक्षतेच्या भ्रांतिनिवृत्तिद्वारां कृतकृत्यतेचा, त्रिपुटीरहित ब्रह्मस्थितीचा लाभ होतो.

सारांश, श्रवण, मनन, निदिध्यासन आणि तत्त्वम्पदार्थशोधन इत्यादि साधनांचा अवलंब करून ' सर्व-भेद-प्रतीति ' मिथ्या कल्पित आहे, असें जाणून व तसा दृढनिश्चय करून ' मी सच्चिदानंद ब्रह्मरूप आहे, असें अभेदरूप आत्मत्वानें, अपरोक्षरूप, ब्रह्मात्मैक्यज्ञान संपादन करावें. या अभेदरूप प्रत्यक्ष ज्ञानानें सर्व प्रकारचा ' भेद–भ्रम ' निवृत्त होऊन ' सर्वत्र ब्रह्मभावरूप ' अशा अंतिम, परम साध्याची प्राप्ती होते व त्यांस ' जनी, वनीं व आत्मतत्त्वीं एक हरिच दिसूं ' लागतो.

अशी ही ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्तीचीं उत्तरोत्तर अन्तरंग साधनें आहेत.

" विचारसागर रहस्या"ची उपयुक्तता

वेदोपनिषदांच्या वचनांतून अगर संतांच्या वाङ्मयांतून आलेलीं ब्रह्मात्मैक्य बोधक वचनें मंदबुद्धींत प्रकाशित होत नसतील तर त्या बुद्धीला ' विचारसागररहस्या 'चा चांगला परिचय झाला तर संस्कृत उपनिषदादि प्रस्थानत्रयींची वचनें व प्राकृत भाषेंतील संतवचनें त्या बुद्धींत सम्यक्–समन्वयपूर्वक प्रकाशूं लागतील; हें स्वानुभवानेंच विशेष पटण्याजोगे आहे.

उपनिषद् वचनांचा अगर संत् वचनाचा सम्यक् समतोल–सुमधुरसमन्वयात्मकमहातात्पर्यविषयीभूत अचूक अर्थ जिज्ञासूंच्या हृदय मंदिरांत प्रकाशणें ही नितांत आवश्यक गोष्ट आहे. ह्या अर्थप्रकाशनाचीच सत्याच्या समक्षतेंत परिणती होत असते. त्या सत्याच्या समक्षतेंत दुःखाचा आत्यंतिक परिहार व क्षयातिशयादिदोषरहित, नित्यनिरतिशय सुखाचा आविष्कार होत असतो. या दृष्टीनें तत्त्वजिज्ञासूंच्या पारमार्थिक जीवनांत ' विचारसागर रहस्य ' ही वाङ्मयकृति अत्यंत

उपयुक्त आहे. आज काल ' उपयुक्तते 'वर अतिशय भर दिला जातो. तेंहि बरोबर आहे, कारण, प्राप्ति, परिपालन, संवर्धन आणि उपयुक्तता अशा उत्तरोत्तर महनीय पायऱ्या आहेत. एकाद्या वस्तूची प्राप्ति होणे कठीण व वस्तु प्राप्त झाली तरी तिचें परिपालन वा संरक्षण करणें त्याहूनहि कठीण आहे. संरक्षणांत सुव्यवस्था असणेंहि कठीणच आहे. परिपालनानंतर तींत वाढ होणें, संवर्धन होणें त्यापेक्षां कठीण आहे. आणि सरते शेवटीं त्या वस्तूचा सदुपयोग होणें सर्वांत कठीण गोष्ट होय. म्हणून सध्याच्या यांत्रिकी युगांत ' उपयुक्तावादा 'वर भर दिला जातो तो अगदीं बरोबर आहे. ' उपयोगिता ' ही मानवास लाभलेली अर्थात् देवदत्त जी ' स्वतंत्रता ' तिच्यावर अतिशय अवलंबून आहे. आधुनिक सुधारकी लोकांना असें वाटणें स्वाभाविक आहे कीं, गगनचुंबी इमारती, अफाट श्रीमंती वा संपत्ति, उदंड-संतति, उदंड कीर्ति, अद्ययावत् सुख-सोयी ह्याच खऱ्या मानवाच्या सुखासमाधानाच्या उपयोगी गोष्टी आहेत. त्यासाठीं 'विचारसागर रहस्या ' सारख्या अगर उपनिषदां-पासून संतवाङमयापर्यंतच्या जुनाट ग्रंथांचा नूतन सुधारकी विचारवंतांना काय उपयोग? शंका सकृतदर्शनीं रास्त वाटते; पण या प्रश्नाचे उत्तरापूर्वी मानवाचे ' अंतिमसाध्य ' अगर ' सर्वोच्च स्थिति ' ठरल्यावरच अमुक एक गोष्ट उपयुक्त आहे व अमुक एक गोष्ट अनुपयुक्त आहे असे ठरविता येतें. त्यासाठीं ' अंतिमसाध्या 'चें, सर्वोच्च स्थितीचें मूल्यमापन करण्याचें निश्चित साधनहि ठरणें आवश्यक आहे. कारण ' सर्वोच्च ' शब्द सापेक्ष आहे. म्हणून ' सर्वोच्च-स्थिति अंतिम साध्य ' निश्चित करणें कठिण आहे, तरीपण मानवाच्या हरेक ज्ञानाचें व हरेक क्रियेचें ' अंतिमसाध्य ' दुःखपरिहार आणि निरतिशय सुखा-विष्कार आहे. हें कोणीहि विचारवंतास नाकबूल करता यावयाचें नाहीं ही अत्यंत समाधानाची व निश्चित स्वरूपाची गोष्ट आहे. या एकमेव ' अंतिम साध्याचें ' बाबतींत प्राणीमात्रांच्या इच्छेची एकवाक्यता आहे. ही एक केवळ सत्य नव्हे तर महान् सत्य, अपूर्व अद्भुत वस्तुस्थिति आहे. त्रिगुणात्मक माया कार्य जगतांत एकाच विषयाच्या आवडाचें सर्व जीव असतील कसे? सर्व जीवांच्या आवडीची इच्छेची एकवाक्यता होणें कसे संभवेल? पण ' सकल दुःखनिवृत्ति व परमानंद प्राप्ति' या साध्याचें बाबतींत सर्वांची एकवाक्यता आहे. म्हणून हीं अत्यंत अपूर्वा-ईची गोष्ट आहे. मानवाच्या या साध्यांत जोंवर बदल घडत नाहीं. तोंवर त्याच्या साधनांतहि बदल होणें संभवनीय नाहीं. हे उपरिनिर्दिष्ट ' अंतिम साध्य ' जर सदाचेंच तेंच तें आहे तर त्या साध्याचे निश्चितफलपर्यवसायी असाधारण साध-नहि तेंच तें का असणार नाहीं? तर तेंच तें साधन राहील हें निश्चित.

जो तो आपापल्या बुद्धीनें एक साध्य ठरवितो आणि त्याच्या प्राप्तीचा जो उपाय, जें साधन त्यास योग्य वाटेल, जें साधन म्हणून बुद्धीनें गृहीत धरलेले असेल त्याच साधनाचा, उपायाचा तो अवलंब करतो आणि यावदायुष्य त्याच साधनांच्या परिश्रमांत तो घालवितो. कित्येकवेळा साध्य चुकीचे असतें, तर कधीं साधनहि चुकीचें असतें, तर कधी कधी अधिकारांतहि उणीव असते. ज्याअर्थी साध्य प्राप्त होत नाहीं त्याअर्थीं साध्य, साधन, अधिकार यांत कोठेंतरी उणीव आहे असें ठरतें. कारण, भ्रम हा सदाच बाधानुमेय असतो. म्हणून साध्य अचूक

असलें तरी साधनाचा भ्रम असतो आणि कधी कधी प्रमेय वा साध्य अचूक असतें, प्रमाणादि साधनसामुग्रीहि निर्दुष्ट असते; पण साध्य प्राप्त होत नाहीं. मग अधिकारी जो जीव त्याचे ठिकाणीच कांहींतरी अधिकारदृष्टचा उणीव आहे असें ठरतें. अचूक साध्य, निर्दुष्ट साधनें व योग्य अधिकारी यांचा एक समयावच्छेदेंकरून मेळ बसला तर साध्यप्राप्ति निश्चित होते.

मानव हा आपल्या परीनें योग्यायोग्य ज्ञान संपादन करण्याचा व शुभाशुभ–मिश्रकर्म करण्याचा प्रयत्न करीत असल्याचे आढळांत येते. त्यांत कांहीं लोक प्राप्तदुःखनिवृत्तिसाठीं प्रयत्न करीत असतात. निदानपक्षीं अप्राप्त दुःख प्राप्त होऊं नये व प्राप्त सुख कधीहि निवृत्त होऊ नये असा त्यांचा त्या ज्ञानसंपादनामागे व क्रियांच्या मागे उद्देश दिसून येतो. पण सकलदुःखनिवृत्तीपूर्वक नित्यसुख प्राप्त झाल्याचें कोठेहि दिसून यत नाहीं. उलट सर्वांच्या वस्तुस्थितिचा विचार केला तर सर्वत्रच ' र ' च्या पुढे ' ड ' चाच अनुभव असल्याचें दिसून येते. या एकदर स्थितीवरून असें निश्चित करता येईल कीं, वैषयिक भोगाविना,भोग निरपेक्ष, सात्त्विक रम्यसमाधानाचा अंतःकरणांत अविर्भाव होण्याकरितां आध्यात्मिक क्षेत्रांत पदार्पण करण्याखेरीज दुसरा कोणताही निश्चयानें फलद्रूप होईल असा उपायच नाही.

हिततम परब्रह्मश्रीहरीची आत्मत्त्वानें प्राप्ति झाली तर सकलदुःखाची निवृत्ति आणि परमानंदाची प्राप्ति होईल असें अध्यात्मशास्त्र सांगतें. भोगानरपेक्ष निरतिशय 'रम्यसमाधानांत'च मानवी जीवनांतील आदर्श मानवतेची अगदीं पराकाष्ठासदाचीच सामावलेली असल्यामुळें अनादिकालापासून तो थेट आजतागायत प्रस्तुत काळापर्यंत साधुसंत, ऋषीमुनी हे या ' रम्यसमाधाना'च्या उपायांचे सतत मार्गदर्शन करीत आले आहेत. त्याच उपायांचें मार्गदर्शन करणारांपैकी ' विचारसागररहस्य ' हा एक प्रक्रियाग्रंथ आहे. त्यामुळें या ग्रंथाची उपयुक्तता सदाचीच अबाधित आहे- या ग्रंथाच्या संप्रदाय पूर्वक अध्ययनानें जिज्ञासूंचा संस्कृत–प्राकृत ग्रंथांत योग्य प्रवेश होऊन ' रम्यसमाधाना 'च्या उपायांचें अचूक ज्ञान होईल. ' वस्तुमहात्म्यज्ञान ' हा मानवाच्या वैचारिक, भावनिक आणि आचार जीवनाचा मूळ पाया आहे. अचूकज्ञान म्हणजे ' सुमति ' भाव होय. त्या सुमति भावानें ' सद्-भक्ति-माव' निर्माण होतो. तो सद्भक्तभाव त्याच्या जोडीला म्हणून 'सात्त्विक-धृति-भाव ' असेल तर त्यास वैचारिक क्षेत्रात ' सत्याची–समक्षता ' लाभते व आचार क्षेत्रात ' जयाच्या लीलेमाजी नीति जियाली दिसे ' या न्यायानें ' ऋजु–वेदनीति ' संपन्न सदाचार घडतो. 'धृतिभाव ' म्हणजे सात्त्विक अभय वृत्ति होय. दैवीसंपत्तीतील ' अभय ' पहिला वहिला सद्गुण आहे. अतएव उपनिषद् वचनें व संतवचनें आपल्या बुद्धींत प्रकाशित झाली तरच आपलें जीवन आदर्श जीवन बनेल येऱ्हवी नाही आणि उपनिषद् वचनें अगर संतवचनें बुद्धींत समन्वयपूर्वक प्रकाशित होण्यासाठीं वेदांतातील विचारसरणीचें ज्ञान असण्याची आवश्यकता आहे. वेदांताच्या विचारसरणीचें अचूक व परिपूर्ण ज्ञान करून देणारा ' विचार सागर रहस्य ' हा ग्रंथ सदाचाच उपयुक्त आहे. हें महत्त्व जाणूनच परमगुरुवर्य

श्री. वि. ना. जोशी (साखरेमहाराज) यांनीं हा ग्रंथ अतिपरिश्रमानें लिहून प्रकाशित केला. आपल्या सवंगड्यांना यथावत् शिकविला. तो आज अत्यंत लोकप्रिय झाला आहे. ही 'सहावी आवृत्ति ' म्हणजे उपर्युक्त विधानाची सत्यता पटविणारी बोलकी साक्ष होय. संतवाङ्मयांत अद्वैत वेदांत प्रक्रिया, पारिभाषिक शब्द, महासिद्धांत व उपसिद्धांत जागजागीं विखरून आले असल्याचें आढण्यात येतें. त्यांचें अचूक ज्ञान होण्याच्या दृष्टीनें व त्या सिद्धांतविषयक वचनांचा उकल होऊन मुमुक्षूस त्याची समज प्राप्त होऊन उमजहि पटेल अर्थात् सत्याची समक्षताहि लाभेल. त्यासाठीं संतवाङ्मयांतील विखुरलेल्या प्रक्रियांचा कांहींसा सोदाहरण विचार करूं–

तिन्ही अवस्थाचेनि द्वारें । उपाध्युपहिताकारे ।
भावाभावरूप स्फुरे । दृश्य हे जे ।। ज्ञानेश्वरी **१८–११८६**

(जागृति, स्वप्न आणि सुषुप्ति) या तीन अवस्थांच्या द्वारां स्थूल, सूक्ष्म आणि कारण) या तीन देहांच्या उपाधीच्या आकारानें (अनुक्रमें विश्व, तैजस आणि प्राज्ञ) या तीन उपहित म्हणजे उपाधीनें युक्त जीवचैतन्याच्या रूपानें आणि भावाभावरूपानें (म्हणजे घटपटादि पदार्थांचें किंवा जागृत व स्वप्न या दोन अवस्थेंत कार्यवर्गांत आहेपणानें, उत्पत्तीच्या रूपानें) आणि अभावरूपानें (म्हणजे वंध्यापुत्र, शशशृंग इत्यादीचें अभावरूपानें सुषुप्तवस्थेंत, अव्यक्त कारणरूपानें नाहींपणानें, विनाशाच्या रूपानें) हें जें (कांहीं) स्फुरतें म्हणजे वृत्तिज्ञानाला विषय होतें, प्रत्ययास येतें (तें सर्व कार्यात्मक विश्व आणि तत्कारण अज्ञान-चिद्भास्य, साक्षीभास्य असल्यामुळें) तें दृश्य आहे.

ही ओवी अतिशय कठीण, अवघड सिद्धांताचें सोप्या शब्दांत ज्ञान करून देणारी आहे. ही ओवी कोणत्या अवघड सिद्धांताचें सोप्या भाषेंत ज्ञान करून देते याचें सामान्य स्वरूप लक्षीं येण्याकरितां विचारसागर रहस्यांतील १७५ पानावर दिलेलें कोष्टक व त्याचें विवरण समजून घेणें जरूरीचें आहे. तसेंच या पुढील दोन ओव्याहि चिंतनीय आहेत त्या अशा–

ते हे आघवेंचि मी द्रष्टा । ऐसिया बोधाचा माजिवटा ।
अनुभवाचा सुभटा । धेंडा तो नाचे ॥ ज्ञानेश्वरी १८–**११८७**
रज्जू झालिया गोचरु । आभासता तो व्याळाकारु ।
रज्जुचि ऐसा निर्धारु । होय जेवी ॥ ज्ञानेश्वरी १८–११८८

हे अर्जुना ! ' तें हें यच्चयावत् दृश्य मी-द्रष्टास्वरूप आहे ' अशा बोधाच्या मदानें अनुभवाचा धेंडाच तो सर्वत्र नाचतो. दोरीचें अपरोक्ष ज्ञान झाल्यावर दोरीच्या अज्ञानानें दोरीवर भासलेला सर्पाकार (बाधित होऊन तत्त्वतः !) दोरीच आहे असा जसा निश्चय होतो. यांत अध्यस्त कल्पित पदार्थाचा नाश अधिष्ठानरूपच असतो हा सिद्धांत सांगितला आहे. या मुख्य सिद्धांताचे ' सूतोवाच ' या ग्रंथाच्या

पहिल्या तरंगाचे अखेरीस केले आहे. त्यावरून पान १६ वर 'मोक्ष हा केवळ भावरूपच आहे' असें असंदेह बोध होण्याकरिता सांगितले आहे.

तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायण:।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञान निर्धूत कल्मषा:॥ भगवद्गीता ५-१७

ज्यांची बुद्धिवृत्ति परमात्म्यामध्येंच स्थित राहते, जे परमात्म्यासच आपला आत्मा समजतात, जे परमात्म्याचे ठिकाणीं विचारानेंहि स्थित आहेत, परमात्मा हेच ज्यांचें अंतिम साध्य किंवा परम प्राप्तव्य स्थान आहे, ज्यांचे ज्ञानानें पाप-पुण्यात्मक दोष सर्वथैव नाहींसे झाले आहेत, ते जन्माभावरूप मोक्षास प्राप्त होतात.

'**तद्बुद्धय:**' म्हणजे बुद्धिनिश्चयानें ज्यास साक्षात्कार झाला आहे.

'**तदात्मान:**' म्हणजे अनात्मरूप देहात्मत्व बुद्धि टाकून देऊन, जो माझा आत्मा ब्रह्मरूप आहे असें निदिध्यासन करतो अर्थात् विपरीत भावनेची निवृत्ति हेंच ज्याचें फल आहे ती निदिध्यासनाची परिपाकावस्था होय.

'**तन्निष्ठा**' या पदानें प्रमाण-प्रमेयगत असंभावना निवृत्ति हेंच ज्याचें फल आहे ते सर्व कर्मसंन्यासपूर्वक केवल श्रवण-मननाची परिपाकावस्था मिळऊन बुद्धिवृत्ति ब्रह्माचे ठिकाणीं चिरस्थिर करतो.

'**तत्परायणा:**' म्हणजे कर्मफलाविषयीं वैराग्य निर्माण झाल्यानें ब्रह्म हेच ज्याचें अंतिमप्राप्तव्यस्थान आहे. या दृढ निश्चयानें तो साधक अहर्निशी निष्कामकर्मो--पासनादि साधनें करीत असतो. या रीतीनें ब्रह्मात्मैक्य साक्षात्काराच्या साधनांचा निष्काम कर्मापासून निदिध्यासनापर्यंतच्या साधनांचाच अनुक्रमानें उपदेश केला आहे.

देहभिन्न आत्म्याचें बुद्धीवृत्तीच्या निश्चयानें अगदीं पहिल्यान्दां 'परोक्ष-ज्ञान' प्राप्त होतें. श्रीगुरूंच्या मुखानें 'तत्त्वमस्यादि' महावाक्योपदेश द्वारां 'मी ब्रह्मरूप आहे' अशी अभेद भावना प्रयत्नानें करतो. 'मी ब्रह्म आहे' अशा ब्रह्मात्मैक्य साक्षात्काराने वृत्ति तेथें सर्वतोपरी सदाचीच स्थिरावते. तो साधक रात्रंदिवस ब्रह्मात्मैक्यानुसंधानतत्पर राहत असतो. अर्थात् शब्दज्ञान, परोक्षज्ञान अपरोक्षज्ञान अशा क्रमाक्रमानें ज्ञानभूमिका लाभतात. श्री भगवंतांनी या श्लोकांत व श्रीज्ञानोबारायांनीं वरील टीकेंत निदिध्यासनानुष्ठानाचा उपदेश केला आहे.

परमात्म स्वरूपाचें ठिकाणीं वृत्तिव्याप्ति संभवते; फलव्याप्ति नाहीं. या सिद्धांताचे श्री ज्ञानेश्वर महाराजांनीं द्रतिपादन केले आहे ते असें—

वारा आभाळचि फेडी। वांचूनि सूर्याते न घडी।

का हातु बाबुळी धाडी। तोय न करी–ज्ञानेश्वरी १८–१२३१

वारा सूर्याचे आड आलेले ढग दूर–नाहीसे करतो. त्याविना तो नवा सूर्य उत्पन्न करीत नाहीं. किंवा हात पाण्यावर आलेले गोंडाळ दूर करतो. नवे पाणी उत्पन्न करीत नाहीं; कारण तें स्वतः सिद्ध आहे. त्याचप्रमाणें आत्मदर्शनाचें आड आलेला प्रतिबंधक असा जो अविद्येचा मळ म्हणजे आवरणरूप प्रतिबंध आहे तो शास्त्रें नाहीसा करतात एवढेच. त्याशिवाय मी जो स्वयंप्रकाश निर्मळ आहे

त्या आत्मरूपास प्रकाशित करवत नाहीं. कारण, ते स्वतःसिद्ध स्वयंप्रकाशानेंच प्रकाशित-अभिव्यक्त होते.

घटज्ञानांत वृत्तिव्याप्ति व फलव्याप्ति संभवते. साधकाचे पक्षीं ब्रह्मज्ञानांत वृत्ति व्याप्ति संभवते, फलव्याप्ति नाहीं. कारण, ब्रह्म स्वयंप्रकाश आहे. स्वरूपभूत, स्वयंप्रकाश, निरूपाधिक, अनुपहित ब्रह्मदृष्टया फलव्याप्तीहि संभवत नाही. व वृत्तीव्याप्तिहि संभवत नाही. याचा खुलासा पान १३५ ते १३६ पर्यंत केलेला आहे. हा विषय सहजी लक्षांत येण्याकरितां पान १२२ वर बाह्यपदार्थ ज्ञानाची रीति सांगून विशेष स्पष्ट केला आहे.

जीवु परमात्मा दोन्ही । बैसवूनि ऐक्यासनीं ।
जयाचिया हृदयभुवनीं । विराजती ॥ ज्ञानेश्वरी १२–१५३

जीव आणि परमात्मा हे दोघेही ज्याच्या हृदयमंदिरांत ऐक्यात्मक आसनावर बसून शोभतात. या ओवीत श्री ज्ञानेशांनीं एका श्रुतीचा अनुवाद केला आहे. तो असा—

द्वासुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्योऽभिशाकशीति ॥ मुंड ३–१

जीव आणि परमात्मा हे दोन पक्षी नेहमी एकमेकाजवळ राहणारे मित्र असून दोघेही चिद्रूप आहेत. ज्यांचे प्राकटय समान आहे, जे समान एकाच आश्रय करून राहतात. त्या दोहोंपैकीं एक जीवरूप पक्षी कर्मफलांचा उपभोग घेतो. आणि परमात्मारूपी पक्षी कर्मफलांचा उपभोग न घेता तटस्थपणानें–साक्षीत्वाने सर्व व्यवहार पाहत राहतो. या श्रुतीच्या वर्णनाप्रमाणें श्री ज्ञानेश्वर महाराजांनी केलेले वर्णन नीट लक्षी येण्याकरितां पान १०४ वरील खुलासा पहावा म्हणजे समन्वयात्मक बोध होतो. किंवा

तेथ प्रियाची परमसीमा। तो भेटे माऊली आत्मा।
तये खेवी आटे डिंडिमा । सांसारिक हे ॥ ज्ञानेश्वरी १६-१४३

गुरुकृपेच्या रम्यमहानगरींत प्रियाची परमसीमा, प्रेमाची अखेरची मर्यादा, निरतिशय प्रेमाचे परमोच्चस्थान माऊली आत्मा भेटतो. त्या आत्म्यांचें ब्रह्मरूपाने दृढ अपरोक्षज्ञान होते. ब्रह्मरूपास अभेदत्वानें आलिंगन देतांच क्षणीं ' अहम्-ममाध्यास ' रूपी सांसारिक, पसारा त्याचा घोष व ताप सदाचाच नाहींसा होतो यातील वर्म विचारसागर रहस्यांतील १५८ ते १५९ व २४६ ते २४९ पानावरील विस्तार समजला तर सहजच लक्षांत येईल.

असा या ग्रंथाचा संतवाङमयातील जागजागं विखुरलेल्या वेदांत सिद्धांताचा खुलासा समजण्यास अतिशय उपयोग आहे. अशी अनंत उदाहरणें आहेत. वानगीदाखल काहीं ओव्यांचा विचार इथें यथामति मांडला आहे. असो. मुमुक्षूनें जाणकारांकडून या प्रक्रिया ग्रंथाचे अध्ययन करावें म्हणजे तर्कशुद्धीपद्धतीनें ज्ञान होऊन वेदोपनिषदाचीं संताचीं वचनें बुद्धींत प्रकाशू लागतील व समन्वयात्मक अर्थपरिचयानंतर श्रीगुरु कृपेने अर्थरूपता प्राप्त करून घ्यावी. शब्दपरिचय, अर्थ–परिचय. सम्यक-समतोल-सुमधुर समन्वयाने अर्थपरिचय होऊन जिज्ञासूंस अर्थरूपता अर्थात् सत्याची समक्षता लाभावी हीच प्रार्थना !!

अनुक्रमणिका

तरंग तिसरा

तरंग चवथा

तरंग पांचवा

तरंग सहावा

तरंग सातवा

ब्र. भू. विनायक नारायण जोशी
(साखरे महाराज)



विनायकं गुरुं नौमि साखरेनाम विश्रुतम् ।
येषां चरण सान्निध्यात् जीवा मुक्ता भवंति हि ।। १ ।।
साखरे वंश विख्यातं ज्ञानदान परायणम् ।
विनायकं गुरुं वन्दे भवबन्ध विमुक्तये ।। २ ।।

जन्म : फाल्गुन शुद्ध ३, शके १७८८

प्रयाण : वैशाख वद्य ११, शके १८६२

॥ श्रीगुरु प्रसन्न ॥

विचारसागर रहस्य



तरंग पहिला

॥ श्रीगणेशायनमः । श्रीकृष्णायनमः । श्रीगुरुभ्योनमः ॥

दशोपनिषदें, भगवद्गीता आणि ब्रह्मसूत्रें यांस वेदांतशास्त्राचें 'प्रस्थानत्रय[1]' म्हणतात. त्यांवर भगवत्पूज्यपाद श्रीशंकराचार्य यांचे भाष्य असून त्या भाष्यानुसार अद्वैतसिद्धि, विवरण, भामतीनिबंध इत्यादि प्रकरणग्रंथ श्रीमधुसूदनसरस्वती, प्रकाशात्मा, वाचस्पति इत्यादि पंडितांनीं लिहिले आहेत. त्या सर्व ग्रंथांचें सार मनांत घेऊन, ज्यांस संस्कृत कळत नाहीं त्यांचेकरितां जरूर तेवढ्या वेदांतशास्त्राचे प्रक्रियेचा–सरणीचा भाग घेऊन '**विचारसागर**' नांवाचा ग्रंथ हिंदी भाषेंत पंडित निश्चलदासजींनीं लिहिला. तो इतका लोकप्रिय झाला कीं, त्याचीं बहुतेक सर्व भाषेंत भाषांतरें झालीं आहेत. रा. हरभरे यांनीं मराठींत भाषांतर केलें. विचारसागर हा ग्रंथ वेदांत विषयावरील संस्कृत व प्राकृत ग्रंथांत योग्य प्रवेश करून देणारा आहे. त्याचें वारंवार चिंतन केल्यापासून जें '**रहस्य**' मनांत आलें, तें (ग्रंथांतील पुनरुक्तीचा भाग गाळून व गूढार्थाचा खुलासा करून) प्रस्तुत प्रचलित असलेल्या अगदीं सरळ मराठी भाषेंत सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. (नकाशा क्र. १ पहा.)

(१) मंगल व विचारसागराचें वर्णन.

ॐ नमोजी श्रीकृष्णराया । मजवरी तुझा अनुग्रह व्हावया ।
श्रीगुरुचरणकमला या । अभिन्नत्वें नमितों ॥१॥

जो स्वस्वरूपीं अति निश्चल । त्याची मुमुक्षूस इच्छा प्रबळ ।
असे दयेची मूर्तीच केवळ । म्हणोनि होती दास त्याचे ॥२॥

निश्चल दास ये पदींचा । हाचि अर्थ असे साचा ।
म्हणोनि त्याचिये ग्रंथाचा । गौरव जित्ता फार वाटे ॥३॥

ऐसा निश्चलदास थोर पंडित । विचारसागर ग्रंथीं वेदांत ।
आणिला स्वहिंदीभाषेप्रत । उद्धराया जना अर्थिका ॥४॥

---

१. ब्रह्मात्मैक्य ज्ञानोपदेशाचे किंवा ब्रह्मात्मैक्य साक्षात्काराचे 'साधन'.

ज्यासी नाहीं संस्कृत ज्ञान । त्यासीहि व्हावें ब्रह्मज्ञान ।
अवश्य त्या प्रक्रियेकरून[1] । रचना जाण केली ग्रंथीं ॥५॥
त्या हिंदी विचारसागराचे । पूर्वींच मराठी भाषांतर केलें साचें।
उपकार तें हरभरे यांचे । मानिती सर्व जिज्ञासू ॥६॥
मीहि त्या ग्रंथाचें वाचन । केलें बहुत काल चिंतन ।
जाणाया प्रक्रियेलागून । तव निश्चय असा मनीं झाला ॥७॥
उपनिषदें जें गातीं । व्यासादि जे वाखाणिती ।
तेंचि आचार्य शंकरमूर्ती । कथिती हितार्थ जनांच्या ॥८॥
स्वरूपें शंकर निष्काम खरा । परी उपाधियोगें लोकसंहारा।
लागूनि करील व्यापारा । परि त्या संहारा अवधी असे॥९॥
प्रस्तुत द्वैतमत संहाराचें । कर्म कराया प्रवर्ते साचें ।
परी चारी शिष्यांसह यतीचें । सोंग घेऊनि प्रगटला ॥१०॥
शंकराचार्य नामें यतीनें । सांख्य न्यायादि दर्शनें[2] ।
नास्तिक बौद्धादि गहनें । खंडण केलीं सर्वार्थीं ॥११॥
सांख्यादि मतें ज्यांस अज्ञात । त्यासि खंडणाचें कोण कौतुक? ।
ऐसें पाहूनि बहुत लोक । निश्चलदासा दया उपजली ॥१२॥
ऐसि दया येऊनि मनांत । अद्वैतांची प्रक्रिया चित्तांत ।
आणूनि, विचारसागरा आंत । अवश्य तेवढी वर्णिली ॥१३॥
विचारसागरीचें रहस्य मनीं । येतांची, आनंद न मायें त्रिभुवनीं
तेंचि द्यावया संवगडियालागोनि । ग्रंथा प्रवृत्ति झाली माझी ।१४।
मूळग्रंथीचें मुख्य धोरण । न सोडितां रहस्य संपूर्ण ।
करील श्रीगुरुकृपा पूर्ण । असतां मनोगत सिध्दी जाय ॥१५॥
हरभरे यांचे मराठी ग्रंथी । दोह्याजागी ओव्या असती ।
रहस्य सांगावयाप्रति । आवश्यकता त्याची भासेना ॥१६॥
म्हणोनि मोकळेचि बोल । बोलेन आतां सखोल ।
संती अवधानाची वोल । द्यावी मज ॥१७॥
ऐशी प्रार्थना करितां संतातें । तंव अनुग्रह करूनि श्रीगुरुनाथे ।
आज्ञा केली श्रीमंते । ग्रंथालागी नारायणें[3] ॥ १८

---

१. सरणी, रीति २ शास्त्रें. ३ माझें तीर्थरूप नानामहाराज साखरे.

(श्रीनिश्चलदासजींनीं केलेलें मंगल व ग्रंथप्रतिज्ञा)

(२) वस्तुनिर्देशरूप[1] मंगल.

जो आनंद सत्य प्रकाश । विभू आणि आधार नामरूपास ।
बुद्धि न जाणे, आणि जाणेंही त्यास । तो अपार शुद्ध परमात्मा मीचि असे ॥१॥
माझें अपार स्वरूपसमुद्रावरती । जणूं तरंग ब्रह्मा विष्णू महेश गणपती ।
सूर्य चंद्र वरुण यम मिरविती । देवी कुबेरही तैसेची ॥२॥
जो सर्वज्ञ आणि दयाघन । मुनी हृदयीं ज्याचें करिती ध्यान ।
त्याचे बुध्दिउपाधीकरून । मिथ्याभान मजचिमाजीं होतसे॥३॥
ज्याच्या अज्ञानें भासे जगत् । जसा दोरीवरी सर्प दिसत ।
परी दोहीं ठायीं ना सर्प जगत् । तें स्वतंत्र आणि स्वयंब्रह्म मीचि असें ॥४॥
पुण्यपुरुषीं सदैव निष्काम । बोधप्राप्तिकारणें भजावा राम ।
तो मीचि आहे आत्मा आप्तकाम । तरी नमन कोणा करावें म्यां? ॥५॥

(३) (विचारसागर) ग्रंथ लिहिण्याचा हेतु.

शास्त्रांत श्रेष्ठ शास्त्र वेदांत । तत्प्रमेय जलसार सिध्दांत ।
ज्यांत आहेत अति विस्तृत । असा विचारसागर कथितों आतां॥६॥
ज्यासी पाहून आनंदती साधक । जरी ग्रंथ आहाती सूत्र भाष्य वार्तिक ।
तथापि स्वभाषेप्रति सोपपत्तिक । करितों कळावया अज्ञाना ॥७॥

अर्थः—जो परमात्मा आनंदस्वरूप आहे, सत्स्वरूप म्हणजे त्रिकालाबाधित आहे आणि ज्ञानस्वरूप म्हणजे प्रकाशमान आहे, तसाच व्यापक असून, नामरूपात्मक जगतास आधारहि आहे. त्या परमात्म्यास बुद्धि विषय करून जाणत नाहीं, तथापि महावाक्यार्थबोधापासून उत्पन्न झालेली अहंब्रह्मास्मीत्याकारक जी बुद्धि ती ब्रह्मस्वरूपाचे ठिकाणीं असणाऱ्या अज्ञानाची निवृत्ति करिते, म्हणून त्यास बुद्धि जाणते असाहि व्यवहार होतो, असा जो शुद्ध परमात्मा तो मीच आहे ॥ १॥ असा जो माझा अपार स्वरूपसागर आहे, त्यावर ब्रह्मदेव, विष्णु, शंकर, गणपती, सूर्य, चंद्र, वरुण, यम, देवी, कुबेर इत्यादि ज्या मोठमोठ्या देवता आहेत, त्या जणूंकाय मोठ्या लाटा असून मनुष्यादि जीव या लहान लाटा आहेत ॥ २ ॥ जो

[1] वस्तु म्हणजे ब्रह्म, निर्देश म्हणजे त्याचे निर्गुण किंवा सगुणरूपाने वर्णन

परमात्मा सर्वज्ञ—ज्ञानस्वरूप असून अत्यंत दयाळ आहे म्हणून मुनी ज्याचें सदैव चित्तांत ध्यान करितात. त्या परमात्म्याचें माझ्यांत म्हणजे माझ्या मिथ्या बुद्धींत, माझें म्हणजे परमात्मस्वरूप जो मी, त्याचें भान होतें. कारण, बुद्धि आरशासारखी स्वच्छ आहे. म्हणून परमात्म्याचें प्रतिबिंबरूप भान होण्यास योग्य आहे; परंतु अविद्याकार्य आहे, म्हणून मिथ्या आहे, त्या मिथ्या बुद्धीच्या उपाधीमुळें होणारें परमात्मभानहि मिथ्याच होय ।।३।। आतां दोरीच्या अज्ञानामुळें जसा सर्पभ्रम होतो, त्याप्रमाणें परमात्मस्वरूपाज्ञानानें परमात्मस्वरूपावर जीवांस जगद्भान होतें. वास्तविक पाहिलें तर जसा दोरीवर सर्प नाहीं तसें परमात्म्यावर जगतहि नाहीं. जगत् किंवा तत्कारण अज्ञान यांचा संबंधरहित अनादि, शुद्ध असे जें ब्रह्म, तें मीच आहें ।।४।। असा दृढ बोध ज्यांस नाहीं; परंतु या किंवा जन्मांतरींच्या पुण्यकर्मानें दृढबोधाची ज्यांस इच्छा आहे, त्यांनीं बोधप्राप्तीकरितां परमात्म्याचें चिंतनादिक करावें हें योग्य आहे; परंतु ग्रंथकार निश्चलदासजी म्हणतात, "तो परमात्माच मी आहें, असा माझा दृढबोध असल्यामुळें आतां मला नमस्कारास दुसरें कोणीं राहिलेंच नाहीं. मग मी नमस्कार कोणास करूं ?" ।।५।। अद्वैत शास्त्रांत परमात्म्याशीं-ब्रह्माशीं आपला अभेद प्रतिपादन करणें हेंच श्रेष्ठ मंगल समजतात, त्याप्रमाणें प्रथम ओवींच्या पूर्वार्धानें ब्रह्माचें स्वरूप लक्षण व पुढें पांचव्या ओवीच्या पूर्वार्धापर्यंत तटस्थ लक्षणाचा विस्तार करून उत्तरार्धानें अभिन्नत्व कथन केलें. ग्रंथकाराच्या या मंगलाचरणाचा अर्थ, विचारसागराचा चांगला परिचय झाल्याशिवाय कळणें शक्य नाहीं; तथापि थोडक्यांत त्याचें व्याख्यान केलें आहे. सहाव्या ओवींत आपण कोणता ग्रंथ करणार त्याचें स्वरूप व नांव सांगतात.

(४) विचारसागर म्हणजे काय ?

वेदांतशास्त्राचे जे अनेक उत्कृष्ट सिद्धांत, हेच कोणी एक उत्तम जल, अशी कल्पना करून, वेदांतशास्त्राचे सोपपत्तिक सिद्धांतरूपी जलाचा साठा ज्यांत आहे, असा ग्रंथ म्हणजे विचाराचा सागरच, अशी कल्पना करून या ग्रंथास ' विचारसागर ' असें नांव दिलें आहे. ।।६।।

अहो पण, वेदांतशास्त्राचीं मूळसूत्रें भगवान् व्यासांनीं केलेलीं असून त्यांवर भगवान् श्रीशंकराचार्यांनीं भाष्य केलें आहे व त्या भाष्यावर श्रीसुरेश्वराचार्यांनीं वार्तिकहि लिहिलें आहे, असें सूत्रभाष्यादि वेदांत-

शास्त्रांवर मोठमोठे ग्रंथ असतां तुमचा विचारसागर कशाला? अशी शंका घेऊन सातव्या ओवीच्या उत्तरार्धानें निश्चलदासजी त्याचें समाधान असें सांगतात कीं, सूत्रभाष्यादि ग्रंथ वेदांतशास्त्रांत आहेत व ते विस्तृत असून उत्तमहि आहेत; परंतु ज्यांना संस्कृत कळत नाहीं व ज्यांना ब्रह्मात्मबोधाची इच्छा आहे त्यांच्याकरितां स्वभाषेंत (हिंदी भाषेंत) मी हा ग्रंथ करीत आहे.

शंका: ––अहो, हिंदी भाषेंतहि पंजाबांतील मनोहरदास निरंजनीकृत षट्प्रश्नी, शतप्रश्नी, ज्ञानमंजिरी, ज्ञानचूर्ण आणि वेदांतसार, असे पांच ग्रंथ असून त्याला **पंचभाषा** असें म्हणतात. त्याचप्रमाणें साधू माणिक्यदासकृत माणिक्यबोध आणि आत्मबोध असे ग्रंथ आहेत, मग तुमचा विचारसागर कशाला?

उत्तर :––वरील ग्रंथ हिंदी भाषेंत आहेत खरें; तथापि पंचभाषादि ग्रंथांतील प्रक्रिया–सरणी कांहीं अंशाचे ठिकाणीं शास्त्रानुसार आहे आणि कांहीं अंशाचे ठिकाणीं शास्त्रविरुद्ध आहे. शास्त्रविरुद्ध प्रक्रिया–सरणी असण्याचें कारण ग्रंथकारांनीं हे ग्रंथ श्रवण करून केलेलें आहेत आणि श्रवण करतेवेळीं मनोहरदासांना जितक्या अंशांत यथार्थबोध झाला नाहीं, तितक्या अंशांत शास्त्रविरुद्ध प्रक्रिया लिहिली गेली. तसेंच आत्मबोधादि ग्रंथांत वेदांताची प्रक्रिया संपूर्ण नाहीं यामुळें मुमुक्षूस निःसंदेह बोध होत नाहीं, आणि आमच्या विचारसागरामध्यें वेदांताची संपूर्ण प्रक्रिया शास्त्रानुसार असून कोणत्याहि स्थानीं विरुद्ध नाहीं आणि आत्मज्ञानोपयोगी पदार्थांचे विस्तारानें निरूपण केलें आहे, म्हणून सर्व भाषा-(हिंदी) कृतग्रंथांपेक्षां विचारसागर ग्रंथ उत्तम आहे; म्हणून सफल आहे ।। ७ ।।

कोणताहि ग्रंथ अध्ययन करण्याचेपूर्वीं अनुबंधचतुष्टय कळल्याशिवाय विवेकी पुरुषाची (ग्रंथाध्ययनांत) प्रवृत्ति होत नाहीं, म्हणून ते अनुबंध प्रथम सांगतात.

(५) [१]अनुबंध चतुष्टय.

१. अधिकारी, २. विषय, ३. प्रयोजन आणि ४. संबंध यांस अनुबंधचतुष्टय असे म्हणतात.

१. ज्याच्या ज्ञानानें मुख्य ग्रंथांत प्रवेश होतो किंवा जो पुरुषाला अनुबद्ध करितो म्हणजे आपल्या ज्ञानानें त्याला प्रेरणा करितो त्यास अनुबंध म्हणतात.

(६) अधिकाऱ्याचें वर्णन.

मनुष्यमात्राच्या अंतःकरणांत मल, विक्षेप व आवरण असें तीन दोष असतात. निषिद्धकर्म करण्याच्या वासनेवरून अंतःकरणांतील मलाचा –पापाचा निश्चय होतो. चंचलतेवरून विक्षेपाचा निश्चय होतो. देहादि पदार्थांचे ठिकाणीं मी व माझें अशी बुद्धि होते, त्यावरून अज्ञानाच्या आवरणाचा निश्चय होतो. वेदविहित निष्कामकर्म, उपासना व ज्ञान या तीन उपायांनीं, मल, विक्षेप व आवरण यांची निवृत्ति होते. **ज्या पुरुषानें या जन्मीं किंवा पूर्वजन्मीं निष्काम कर्म व उपासना करून मल व विक्षेप हे दोन दोष निवृत्त केले असून फक्त स्वरूपाचें (ब्रह्मात्मस्वरूपाचें) आवरण ज्याच्या चित्तांत आहे व त्या आवरण निवृत्तीकरितां जो साधन चतुष्टययुक्त आहे, तो वेदांतशास्त्रविचाराचा अधिकारी म्हणावा.** साधन चतुष्टय म्हणजे काय ?

(७) साधन चतुष्टय.

१ विवेक, २ वैराग्य, ३ शमादिषट्क आणि मुमुक्षुत्व, हीं चार साधनें आत्मज्ञानप्राप्तीचीं आहेत व त्यासच 'साधन–चतुष्टय' म्हणतात.

(८) विवेक लक्षण.

सत्संतीनें आत्मा अविनाशी व क्रियारहित असून तद्व्यतिरिक्त सर्व विनाशी व चंचल आहे असा ज्याचा निश्चय आहे, त्या निश्चयासच 'विवेक' म्हणतात. हा विवेक, वैराग्यादि उत्तर साधनांस मूळ आहे विवेक नसेल तर उत्तर साधनें होत नाहींत.

(९) वैराग्य लक्षण.

ब्रह्मलोकापर्यंत अनुकूल मानलेल्या भोगाविषयीं होणाऱ्या त्यागाच्या इच्छेस 'वैराग्य' म्हणतात.

(१०) शमादि षट्क लक्षण.

१ शम, २ दम, ३ श्रद्धा, ४ उपरम, ५ समाधान, आणि ६ तितिक्षा. या साहस शमादि षट्क म्हणतात.

(१) **शमः**––परमार्थास प्रतिबंधक अशा स्वभाविक विषयवासनांचा अंतःकरणांत निग्रह करणें यास 'शम' म्हणतात.

(२) **दमः**––परमार्थास प्रतिबंधक अशा (बाह्य) विषयांपासून चक्षुरादि बाह्येंद्रियांस आवरणें यास 'दम' म्हणतात.

(३) **श्रद्धा**:— ब्रह्मात्मैक्यविद्येचा उपदेश करणारे सद्गुरु व वेदांतवाक्यें यांचे ठिकाणीं असणाऱ्या अत्यंत विश्वासास 'श्रद्धा' म्हणतात.

(४) **उपरम**:—वेदविहितकर्माचीं साधनें, स्त्री, धन, पुत्रादिक यांचा विधिपूर्वक त्याग करून आणि भोगांना विषायप्रमाणें नाशक समजून आत्मज्ञानाच्या तीव्र इच्छेनें जो गृहादिकांचा त्याग, त्यास 'उपरम'—किंवा उपरति म्हणतात. कोणी कोणी उपरतीचा अर्थ थोडक्यांत 'संन्यास' असाहि करतात.

(५) **समाधान**:—मनाची एकाग्रता झाली असतां जी स्थिति प्राप्त होते त्यास 'समाधान' म्हणतात.

(६) **तितिक्षा** :— क्षुधा, तृषा, शीत, उष्ण, रोग, पिशाच्यादिकांपासून उत्पन्न होणारें दुःख, **कष्टावाचून** जें सहन करणें त्यास 'तितिक्षा' म्हणतात.

शमादिषट्कांतील प्रत्येक साधनाच्या स्वरूपांत किंचित् फरक आहे, म्हणून या सहांचे शमादिषट्क असें एकच साधन मानतात. असें न मानलें तर विवेक, वैराग्य, शमादि सहा आणि मुमुक्षुत्व अशीं नऊ साधनें होतील; परंतु शमादिषट्क हें एक साधन मानलें म्हणजे चारच होतात व चारच साधनें मानण्याचा श्रेष्ठांचा सांप्रदाय आहे. (नकाशा क्र. २ पहा.)

(११) मुमुक्ष लक्षण.

ब्रह्मप्राप्ति आणि संसाररूपी बंधाची निवृत्ति यास मोक्ष म्हणतात. या मोक्षाच्या तीव्र इच्छेस मुमुक्षुता म्हणतात. ती ज्यास असेल तो 'मुमुक्षु.'

विवेक, वैराग्य, शमादिषट्क आणि मुमुक्षुता यांतील प्रत्येक साधनास दुसऱ्या साधनाची अपेक्षा आहे; परंतु प्रत्येकाचें स्वरूप भिन्न-भिन्न आहे. म्हणून त्यांस '**साधन—चतुष्टय**' म्हटलें आहे.

(१२) विषय वर्णन.

जीवब्रह्माचें ऐक्य, प्रमाणानें व युक्तीनें प्रतिपादन करणें, हा या ग्रंथाचा विषय आहे. जीवब्रह्माचा भेद प्रतिपादन करणें 'वेदविरुद्ध' आहे आणि जीवब्रह्माचा भेदनिश्चय मुमुक्षूस 'हितावह' नाहीं. जीवब्रह्माचा भेदनिश्चय मनुष्याचे ठिकाणीं 'स्वाभाविक' आहे; परंतु त्या भेदनिश्चयापासून मोक्षाचा अनुभव कोणासहि नाहीं. मरणोत्तर मोक्षाची कल्पना मुमुक्षूस अपेक्षित नाहीं. म्हणून तत्प्रतिपादक ग्रंथ निष्फल होत आणि या ग्रंथांत

मुमुक्षूला याच जन्मांत मोक्षाची प्राप्ति करून देणाऱ्या जीवब्रह्मैक्य-ज्ञानाचीं सिद्धि केली आहे. म्हणून **जीवब्रह्मैक्य हा या ग्रंथाचा विषय आहे.**

(१३) प्रयोजन वर्णन.

आत्मस्वरूपाचें अज्ञान आणि त्या अज्ञानाचें कार्य जो प्रपंच तो जन्ममरणादि दुःखास कारण आहे. त्या दुःखासच अनर्थ म्हणतात. त्या संसाररूप दुःखाची अज्ञानासहवर्तमान निवृत्ति आणि परमानंदरूप जें ब्रह्म त्याची प्राप्ति अशा स्वरूपाचा जो मोक्ष, तो प्राप्त होणें, हें या ग्रंथाचें 'परम प्रयोजन–फल' आहे आणि त्याचें साधन, जें जीवब्रह्मैक्यज्ञान तें प्राप्त होणें, हें या ग्रंथाचें अवांतर–प्रयोजन आहे. सर्व दुःखांची निवृत्ति आणि परमानंदप्राप्ति, ही जीवमात्राला अपेक्षित आहे, म्हणून मोक्षास परम प्रयोजन म्हटलें. कारण, जीवब्रह्मैक्यज्ञान सर्व दुःखनिवृत्तीचें आणि परमानंदप्राप्तीचें **साधन** आहे. दुःखनिवृत्तिरूप आणि सुखप्राप्ति-रूप नाहीं. ज्ञानाच्या साधनानें मोक्षरूप परम प्रयोजनाची प्राप्ति होते, म्हणून **मोक्ष हें 'परम प्रयोजन–फल' आणि ज्ञान हें त्याचें साधन म्हणून 'अवांतर प्रयोजन'** आहे.

(१४) संबंध वर्णन.

अधिकारी, विषय आणि प्रयोजन या तिन्हींचें स्वरूप लक्षांत आलें म्हणजे 'संबंध' कळणें कठीण नाहीं. असें पहा कीं, अधिकारी हा मोक्षरूप फलाची इच्छा करतो, म्हणून अधिकारी आणि फल या दोहीं-मध्यें (१) **प्राप्यप्रापकभावसंबंध** घडतो. अधिकारी आणि विचार यांचा (२) **कर्तृकर्तव्यभावसंबंध** आहे. म्हणजे अधिकारी हा विचाराचा कर्ता आणि विचार कर्तव्य. तसेंच ग्रंथाचा व विषयाचा (३) **प्रतिपाद्यप्रति-पादकभावसंबंध** आहे. त्यांत ग्रंथ हा प्रतिपादक असून विषय प्रतिपाद्य आहे. तसेंच ग्रंथाचा व जीवब्रह्मैक्यज्ञानाचा (४) **जन्यजनकभावसंबंध** आहे. विचारद्वारां ग्रंथ ज्ञानाचा जनक आहे. उत्पन्नकर्त्यास जनक म्हणतात. उत्पन्न होणाऱ्यास जन्य म्हणतात. म्हणून जीवब्रह्मैक्यज्ञान जन्य आहे. असे आणखीहि संबंध सांगतां येतील.

(१५) अधिकारी पुरुषास ब्रह्मज्ञानाचीं साधनें

मोक्षेच्छावान् पुरुषास विवेक, वैराग्य, शमादिषट्क व मुमुक्षुत्व हीं चार साधनें असतातच. याशिवाय श्रवण, मनन, निदिध्यासन व

तत्त्वंपदार्थशोधन हीं चार साधनें, ब्रह्मात्मैक्यज्ञानप्राप्तीस अवश्य आहेत. म्हणजे एकंदर आठ साधनें झालीं. हीं आठ अंतरंग साधनें आहेत आणि यज्ञादिक कर्में व उपासना हीं ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचीं बहिरंग साधनें आहेत.

(१६) अंतरंग (ज्ञानास जवळचें) साधनाचें लक्षण.

श्रवणामध्यें किंवा ज्ञानामध्यें ज्याचा प्रत्यक्ष उपयोग होतो, त्यास **अंतरंग साधन** म्हणावें. विवेकादि चार साधनें असतील तर त्यांचा श्रवणामध्यें साक्षात् उपयोग आहे. कारण कीं, विवेकवैराग्यादिकांवांचून विषयासक्त बहिर्मुख पुरुषांना श्रवण घडत नाहीं. तसेंच श्रवण, मनन, निदिध्यासनाचा ज्ञानोत्पत्तीमध्यें उपयोग आहे. श्रवणादिकांवांचून ज्ञान उत्पन्न होत नाहीं. तसेंच तत्त्वंपदाचा यथार्थ अर्थ समजल्यावांचून जीव आणि ब्रह्म यांचें अभेद ज्ञान होत नाहीं, श्रवणादिकांचा ज्ञानोत्पत्तीमध्यें प्रत्यक्ष उपयोग आहे. म्हणून श्रवणादिक हीं (साधनें) अंतरंग आहेत. विवेकादि चार साधनें, हीं साक्षात् ज्ञानोत्पत्तीस हेतु नाहींत. म्हणून तीं श्रवणादि चार साधनांपेक्षां ज्ञानोत्पत्तीच्या दृष्टीनें बहिरंग आहेत. यज्ञादिकर्मांपेक्षां मात्र तीं अंतरंग आहेत.

(१७) बहिरंग (ज्ञानास दूरचें) साधनाचें लक्षण.

ज्याचा श्रवणामध्यें किंवा ब्रह्मात्मैक्यज्ञानोत्पत्तीमध्यें प्रत्यक्ष उपयोग नसून, अंतःकरणशुद्धि किंवा अंतःकरणाची स्थिरता येवढेंच ज्याचें फल असतें, त्यास **बहिरंग साधन** म्हणावें. यज्ञादि कर्में आणि उपासना यांचेंच हें फल आहे, म्हणून हीं बहिरंग साधनें आहेत.

शंका:– यज्ञादिकर्मांपासून स्वर्गादिकांची प्राप्ती होते, असें शास्त्रांत सांगितलें आहे. यावरून यज्ञादि कर्में संसारसाधनेंच आहेत, अंतःकरणशुद्धीस साधनें नाहींत. मग यांना ब्रह्मात्मैक्यज्ञानप्राप्तीचें साधनत्व कसें?

समाधान: – संसारप्राप्तीच्याच इच्छेनें यज्ञादि कर्में केलीं तर त्या सकाम पुरुषांना यज्ञादि कर्में संसारसाधनें आहेत हें खरें; परंतु निष्काम पुरुषांना अंतःकरणशुद्धिद्वारां यज्ञादि कर्में ज्ञानासहि हेतु आहेत म्हणून तीं ज्ञानाचीं बहिरंग साधनें आहेत.

(१८) अधिकाऱ्यांचें कर्तव्य.

अधिकाऱ्यानें यज्ञादि कर्म, त्यांचीं साधनें स्त्रीधनपुत्रादि या सर्वांचा विधिपूर्वक त्याग करावा. कारण, त्याचें अंतःकरण शुद्ध असल्यामुळें त्याचे-

ठिकाणीं यज्ञादिकांचा संभवच नाहीं, म्हणून कर्मादिक दूर आहेत विवेकादिकांचा संभव आहे, म्हणून विवेकादिक जवळ आहेत. याकरितां श्रवणादि (अंतरंग) ज्ञानसाधनांच्या साह्यानें ब्रह्मात्मैक्यज्ञानोत्पत्ती-विषयीं विचार करावा.

(१९) ज्ञानसाधन श्रवणादिकांचा विचार.

श्रवण, मनन, निदिध्यासन आणि तत्वंपदार्थशोधन हीं ज्ञानाचीं अंतरंग साधनें आहेत, असें वर सांगितलें आहे. त्यांतील प्रत्येकाचें लक्षण:–

१. **श्रवण:––युक्तीनें* उपक्रमोपसंहारादि पाहून वेदान्तवाक्याच्या तात्पर्य निश्चयास श्रवण म्हणतात.**

२. **मनन** :––जीवब्रह्माच्या अभेदनिश्चयास साधक युक्ति आणि भेदनिश्चयास बाधक युक्ति, अशा **यौक्तिक अद्वैतब्रह्मचिंतनास मनन म्हणतात.**

३. **निदिध्यासन :––अनात्माकार वृत्तीचा परित्याग करून, जीवब्रह्मैक्य अंतःकरणवृत्तीच्या स्थितीस निदिध्यासन म्हणतात.** निदिध्या-सनाच्या परिपाकावस्थेस समाधि म्हणतात. त्याचाहि निदिध्यासनांत अंतर्भाव आहे, म्हणून समाधि हें निराळें साधन मानलें नाहीं.

४. **तत्त्वंपदार्थशोधन** :––'तत्त्वमसि' महावाक्यांतील 'तत्' पद हें वाच्यार्थानें ईश्वराचें बोधक आहे आणि लक्ष्यार्थानें ब्रह्माचें बोधक आहे, तसेंच 'त्वं' पद हें वाच्यार्थानें जीवाचें व लक्ष्यार्थानें कूटस्थाचें बोधक आहे. या दोन पदांच्या लक्ष्यार्थामध्यें असलेलें एकत्व 'असि' पदानें सांगितलें आहे. तो एकत्वनिश्चय समजण्याकरितां 'तत्' आणि 'त्वम्' या दोन पदांच्या वाच्यार्थ व लक्ष्यार्थाचें यथार्थ ज्ञान होणें अवश्य आहे. असें ज्ञान झाल्यानंतर आचार्यद्वारां तत्त्वमसि महावाक्याच्या प्रथमश्रव-णाबरोबर जीवब्रह्मैक्यज्ञान उत्पन्न होतें. म्हणून तत्त्वंपदार्थ शोधनच जीवब्रह्मैक्यज्ञानाला अत्यंत अंतरंग साधन आहे. श्रवण, मनन, निदि-ध्यासन हीं तिन्ही नाहींत. या तिहींचा उपयोग महावाक्यश्रवणानंतर जें जीवब्रह्मैक्यज्ञान उत्पन्न होतें, त्याविषयीं उत्पन्न होणारे जे संशय-विपर्यय त्यांचा नाश करण्यांत आहे. (नकाशा क्र. ३ पहा.)

---

* १ उपक्रमोपसंहाराची एकवाक्यता, २ अभ्यास, ३ अपूर्वता, ४ फल ५ अर्थवाद, आणि ६ उपपत्ति हीं वाक्यतात्पर्य निश्चित करण्याचीं लिंगें (चिन्हें) आहेत.

(२०) असंभावना व विपरीतभावना यांचें लक्षण.

असंभावाना :—महावाक्यानें सांगितलेल्या जीवब्रह्मैक्याविषयीं जो संशय, त्यास असंभावना म्हणतात. ती असंभावना दोन प्रकारची आहे. १ प्रमाणासंभावना. व २ प्रमेयासंभावना.

(१) **प्रमाणासंभावना** :—प्रमाण जीं वेदवाक्यें तीं जीवब्रह्मैक्यप्रतिपादक आहेत किंवा कर्मउपासनाप्रतिपादक आहेत, असा जो संशय ती 'प्रमाणासंभावना' म्हणावी. ती श्रवणानें निवृत्त होते.

(२) **प्रमेयासंभावना** :—जीवब्रह्माचा अभेद, हें वेदांतशास्त्राचें मुख्य प्रमेय म्हणजे सिद्धांत आहे. तो जीवब्रह्माचा अभेद सत्य आहे किंवा भेद सत्य आहे असा जो **संशय** त्यास 'प्रमेयासंभावना' म्हणतात. ही मननानें निवृत्त होते.

विपरीतभावना:—अनेक जन्मांच्या संस्कारानें देहादिकांचे ठिकाणीं जसा सत्यत्वनिश्चय, तसाच जीवब्रह्माच्या भेदाविषयीं सत्यत्वनिश्चय हा असतोच; त्या विपरीत सत्यत्वनिश्चयास 'विपरीतभावना' म्हणतात. त्या विपरीतभावनेचा निदिध्यासनानें नाश होतो. असंभावना व विपरीतभावना, ज्ञानाचें फल जी परमानंदप्राप्ति, त्या फलप्राप्तीस प्रतिबंधक आहेत आणि असंभावना व विपरीतभावनांचे नाशक, श्रवण, मनन, निदिध्यासन हीं आहेत. म्हणून प्रतिबंधनाशद्वारां श्रवणादि तिन्ही ज्ञानास हेतु आहेत, साक्षात् नाहींत.

(२१) अपरोक्ष ज्ञानास हेतु (कारण).

जीवब्रह्मैक्य अपरोक्षज्ञानास प्रत्यक्ष हेतु म्हणजे कारण, श्रोत्राशीं महावाक्याचें संबंधरूप 'प्रथम श्रवण' आहे. म्हणजे गुरूंनीं केलेल्या महावाक्याचा उपदेश कानांनीं ऐकणें हें आहे वेदांतवाक्यें दोन प्रकारचीं आहेत. त्यांत कांहीं अवांतरवाक्यें व कांहीं महावाक्यें असतात. ज्या वाक्यांत जीवाचें किंवा परमात्म्याचें फक्त स्वरूप कथन केलेलें असतें, त्यांस **अवांतरवाक्यें** म्हणतात. आणि ज्या वाक्यांत जीवपरमात्म्याचीं एकता प्रतिपादन केलेली असते, त्यास **महावाक्यें** म्हणतात. अवांतरवाक्यानें फक्त ब्रह्माचें अस्तित्वरूपानें "ब्रह्म आहे" असें परोक्षज्ञान होतें. आणि "तूं ब्रह्म आहेस" असें आचार्यांनीं उच्चारण केलेल्या महावाक्याचा श्रोत्याच्या कर्णांशीं संबंध होतांच "मी ब्रह्म आहें" असें ब्रह्माचें आत्मत्वानें श्रोत्यास अपरोक्ष—प्रत्यक्षज्ञान होतें. श्रोत्यांशीं कर्ण-

द्वारां गुरूंनीं उच्चारण केलेल्या वाक्याचा संबंध न झाला तर ब्रह्माचें अपरोक्षज्ञान होत नाहीं. यावरून श्रोत्रसंबंधी महावाक्यच अपरोक्ष ज्ञानास हेतु आहे आणि श्रोत्यांशीं अवांतर वाक्याचें श्रवण परोक्षज्ञानास हेतु आहे. यावरून **अपरोक्ष ज्ञानास महावाक्यच हेतु आहे,** हें सिद्ध झालें.

(२२) महावाक्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या अपरोक्ष ज्ञानाविषयीं शंका.

अहो, जर महावाक्यानेंच अपरोक्षज्ञान होतें, असें मानलें तर, ज्ञानोत्पत्तीविषयीं श्रवणादिक हेतु आहेत म्हणून शास्त्रानें सांगितलें तें व्यर्थ होईल. आतां, श्रवण, मनन, निदिध्यासनाचा असंभावनादिनिवृत्तीमध्यें उपयोग आहे म्हणून व्यर्थत्व नाहीं, असें वर तुम्हीं सांगितलें आहे खरें; तथापि कोणत्याहि वस्तूचें अपरोक्षज्ञान झाल्यानंतर त्याविषयीं असंभावना–विपरीतभावना संभवतच नाहींत. म्हणून श्रवणादिकांचे ठायीं व्यर्थत्व दोष कायम राहातो तो राहातोच. याकरितां केवलवाक्येंकरून, (मग तें अवांतर वाक्य असो किंवा महावाक्य असो) परोक्षज्ञान होऊन श्रवणदिकांच्या सहाय्यानें अपरोक्षज्ञान होतें, असें मानलें असतां, श्रवणादिकांना व्यर्थता येत नाहीं, असें पुष्कळ ग्रंथकर्त्यांचें मत आहे.

(२३) सिद्धांतमतीं केवल महावाक्यश्रवणांपासून अपरोक्षज्ञान व श्रवणादिकांस सार्थ.

हें पूर्वपक्षीचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, शब्दाचा स्वभाव असा आहे कीं, तो व्यवहित म्हणजे दूरदेशच्या, तसेंच भूत किंवा भविष्यकालच्या वस्तूचें परोक्षच ज्ञान करून देतो, ज्याप्रमाणें व्यवहित स्वर्गस्थ इंद्रादि देवांचें शास्त्ररूपी शब्दानें परोक्षच ज्ञान होतें. व्यवहित वस्तूचें शब्दानें अपरोक्षज्ञान केव्हांहि होत नाहीं व होणें शक्यहि नाहीं. अव्यवहित वस्तूचें देखील शब्द, परोक्ष व अपरोक्ष असें दोन्ही प्रकारचें ज्ञान करून देतो. ज्यावेळीं अव्यवहित म्हणजे अत्यंत जवळ असणाऱ्या वस्तूचा फक्त अस्तित्वरूपानें शब्द बोध करतो, त्यावेळीं परोक्षज्ञानच होतें. जसें '**दहावा आहे**' या वाक्यापासून दहाव्या पुरुषाचें अस्तित्वरूपानें परोक्षच ज्ञान होतें आणि ज्यावेळीं अव्यवहित वस्तू 'ही' आहे, असा शब्द बोध करितो, तेव्हां त्या वस्तूचें अपरोक्षच ज्ञान होतें; परोक्ष नाहीं. **त्याप्रमाणें ब्रह्म** सर्व जीवांचा आत्मा आहे, म्हणून अत्यंत अव्यवहित

आहे; तरीहि अवांतरवाक्य 'ब्रह्मास्ति' असा बोध करतें, म्हणून त्यापासून अत्यंत अव्यवहित ब्रह्माचेंहि परोक्षच ज्ञान होतें. आणि "दहावा[1] तूं आहेस' या दृष्टांतांतील वाक्याप्रमाणें "ब्रह्म तूं आहेस" या अर्थाच्या महावाक्यांपासून श्रोत्यास ब्रह्माचें आत्मत्वानें अपरोक्षच म्हणजे प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. परोक्षज्ञान होणें शक्य नाहीं.

ब्रह्मापरोक्षज्ञानानंतर असंभावनादि संभवतच नाहींत, म्हणून श्रवणादिकांना व्यर्थत्व आहे, हें म्हणणेंहि बरोबर नाहीं. असें[2] राजाला भच्छूचें

---

१. दहा पुरुष प्रवासास निघालें असतां मध्यें एक नदी लागली. ती उतरून पलीकडे गेल्यावर आपण दहाही अलीकडे आलों किंवा नाहीं हें पहाण्याकरितां एक जण मंडळी मोजूं लागला. आपणांस सोडून बाकीच्या नवांस त्यानें मोजल्यावर, दहावा नाहीं, असा त्याचा निश्चय झाला व तें त्यानें इतरांस सांगितलें. इतर सर्वांनीं मंडळीं मोजलीं; पण प्रत्येकानें आपणांस सोडून मोजल्यामुळें सगळ्यांचाच समज आपण नऊ जणच आलीकडे आलो व दहावा नाहींसा झाला, असा झाला. आणि ज्या अर्थी दहावा दिसत नाहीं त्याअर्थी तो नदींत बुडून मेला असा निश्चय करून सर्व शोक करूं लागलें. (यांत दहावा नाहीं व भान होत नाहीं. ही असंभावना होय; आणि मेला असा जो निश्चय झाला ही विपरीत भावना होय.) नंतर कोणी त्रयस्थ-पुरुषानें त्यांची सर्व हकीगत ऐकून त्यानें सर्वांस मोजलें आणि प्रथम "दहावा आहे" असें त्यांना सांगितलें. "दहावा आहे" हें वाक्य ऐकून दशमाचें म्हणजे दहाव्याचें अस्तित्वाबद्दल सर्वांस परोक्ष ज्ञान झालें. नंतर दहावा कोण आहे ? असें त्यांनीं त्रयस्थास विचारल्यावर, त्यानें प्रथम नऊ मोजून दाखवून दहाव्यास "दहावा तूंच आहेस" असें सांगितलें. त्या वाक्यावरून सर्वांना दहाव्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान झालें व सर्वांचें दुःख निवृत्त होऊन त्यांना अति आनंद झाला. ही कथा विद्यारण्यस्वामींनीं पंचदशींत तृप्तिदीपांत वर्णन केली आहे.

२. एका राजाचा भच्छू नांवाचा प्रधान असून त्याजवर राजाचें फार प्रेम होतें, हें इतरांस सहन न होऊन त्यांनी एक खोटें बंड उपस्थित केलें. त्या बंडाचें नाशार्थ राजानें सभा भरविलीं असतां, सर्वांनीं भच्छूस पाठवावें अशी विनंती केल्या-वरून राजाज्ञेनें भच्छू बंड मोडण्यास गेल्यावर त्यांस इतर लोकांनीं फार मारिलें. त्यामुळें त्यास वैराग्य होऊन तो तपश्चर्येकरितां वनांत गेला. इकडे इतर लोकांनीं राजास कळविले कीं, बंड मोडलें पण भच्छू मेला, त्यामुळें राजाच्या मनावर भच्छू मेल्याचा संस्कार झाला. नंतर इतर लोकांस असें वाटलें कीं, राजा शिकारीस जाऊन भच्छूस प्रत्यक्ष पाहील तर आपण सर्व खोटे ठरूं; यास उपाय म्हणून पुनः त्यांनी राजास सांगितलें कीं, भच्छू भूत झाला आहे. यामुळें राजाचें मनावर भच्छू भूत झाल्याचा संस्कार झाला. नंतर राजा शिकारीस गेला असतां त्यानें भच्छूस प्रत्यक्ष पाहिलें, परंतु (भच्छूचें प्रत्यक्ष ज्ञान झालें तरी, भच्छू मेला आहे व भूत झाला

नेत्रानें अपरोक्षज्ञान झालें असूनहि, "भच्छूं मेला व भूत झाला" ही विपरीतभावना होतीच. यावरून अपरोक्षज्ञानानंतरहि असंभावनादि राहणें शक्य आहे. त्याचप्रमाणें महावाक्यश्रवणानें, जीवब्रह्मात्मैक्यज्ञान झालें, तरीहि "मी ब्रह्म नाहीं", "मी मनुष्य आहें" अशा प्रकारची असंभावना, विपरीतभावना राहणें शक्य आहे. अनंत लोक वेदांत-महावाक्याचें श्रवण करतात. त्यापासून त्यांना "मी ब्रह्म आहें" असा शाब्दबोध होऊनहि अनंत पूर्वजन्मांच्या संस्कारानें देहादिकांचे ठिकाणीं, ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाहून विपरीत देहात्मबुद्धि असते, हें अनुभवसिद्ध आहे.

आतां ज्यास महावाक्यापासून अपरोक्षज्ञान झाल्यावर असंभावना, विपरीतभावना नसतील, त्यास श्रवणादिकांची जरूरी नाहीं, तो निष्प्रति-बंधन ब्रह्मानंदाचा अनुभव घेतो आणि ज्यास महावाक्यार्थज्ञानानंतर असंभावना, विपरीतभावना असतील त्यास ब्रह्मानंद प्राप्त होत नाहीं, म्हणून त्यानें त्या निवृत्त होण्याकरितां श्रवण, मनन करणें अवश्य आहे. म्हणून श्रवणादिकांना व्यर्थत्व घडत नाहीं हें सिद्ध झालें. या प्रकारानें ज्ञानप्रतिबंधनिवृत्तिद्वारां श्रवणादि ज्ञानसाधनें आहेत. साक्षात् नाहींत.

(२४) प्रयोजनाच्या सिद्धीविषयीं दोन शंका व समाधान.

शंका पहिली:–प्रयोजनाच्या म्हणजे फलाच्या वर्णनांत जीवस्वरूपाचे ठिकाणीं असणाऱ्या दुःखाची निवृत्ति आणि परमानंदरूप ब्रह्मप्राप्ति असें या ग्रंथाचें फल सांगितलें आहे आणि त्या फलासच 'मोक्ष' असें म्हणतात; परंतु अशा रीतीचें मोक्ष–प्रयोजन घडणें शक्य नाहीं. कारण, सर्व वेद-वाक्यें जीवाचें परमानंदस्वरूपच प्रतिपादन करतात आणि वेदांतमतीं त्याचा स्वीकारहि आहे. वास्तविक अप्राप्तवस्तूची प्राप्ति म्हणणें योग्य आहे. नित्यप्राप्तवस्तूची प्राप्ति म्हणणें संभवत नाहीं. जीवात्मा परमानंद-स्वरूप असतां त्यास पुनः परमानंदाची प्राप्ति, असें म्हणणें सर्वथैव अयुक्त आहे. तशीच आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं संसारदुःखाचीं नित्य-निवृत्ति आहे, म्हणजे आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं दुःख कालत्रयीं नाहीं, असें असतां दुःखाची निवृत्ति हें या ग्रंथाचें प्रयोजन आहे, असें म्हणणें

आहे या असंभावना व विपरीतभावना राजाच्या मनावर होत्या, त्यामुळें त्यास (आनंद न होतां) राजा भयभीत होऊन पळून गेला. ही सविस्तर कथा पांचव्या तरगांत येईल, जरूरीपुरती येथें दिली आहे.

सर्वथा अयोग्य आहे. यामुळें पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें ग्रंथाचें प्रयोजन घडत नाहीं.

समाधान :— हें म्हणणें प्रथम खरें आहेसें वाटतें; पण विचार केला तर पूर्वी सांगितलेलें ग्रंथाचें प्रयोजन सिद्ध आहे. कारण, लोकांमध्यें प्राप्त असलेल्या वस्तूविषयीं अप्राप्तीचा म्हणजे ती वस्तू नष्ट झाल्याचा भ्रम होतो. भ्रमनिवृत्तिनंतर प्राप्त असणाऱ्या वस्तूच्या ठिकाणींच प्राप्तीचा 'व्यवहार' होतो. उदाहरण:—कोणाच्या हातांत सुवर्णकंकण असून कांहीं निमित्तानें त्यास भ्रम झाला कीं, माझें कंकण हरवलें, नंतर कोणीं आप्तानें त्यास बोध केला कीं, तूं जें कंकण हरवलें म्हणतोस तें तुझ्या हातांतच आहे. तेव्हां तें कंकण पाहून त्यास असें ज्ञान होतें कीं, "माझें कंकण मजपाशींच होतें" पण व्यवहार मात्र "माझें कंकण मला प्राप्त झालें" असा तो करतो. त्याचप्रमाणें परमानंदरूप आत्म्याचे ठिकाणीं अविद्याबलानें जीवास अशी भ्रांति आहे कीं, माझा आत्मा परमानंदरूप नाहीं, परमानंदरूप ब्रह्म आहे. त्याचा व माझा वियोग आहे. उपासनेनें ब्रह्माची प्राप्ति मला होईल. फार काय सांगावे !! मोठमोठ्या पंडितांना शास्त्राध्ययन करूनहि असा भ्रम होतो, म्हणून तेहि भ्रमिष्टच आहेत असें म्हणणें भाग आहे. अशा पुरुषांना महद्‌भाग्यानुसार उत्तम संस्कारानें ब्रह्मवेत्त्या पुरुषांची गांठ—पडून वेदांतश्रवण जर घडलें आणि जीवब्रह्मैक्याचा अपरोक्ष निश्चय झाला तर ते म्हणतात कीं, आम्हांस परमानंद, वेदांत शास्त्रानें व आचार्यकृपेनें प्राप्त झाला. या त्यांच्या म्हणण्याचा अभिप्राय असा कीं, आमचा आत्मा परमानंदस्वरूपच होता; परंतु परमानंदरूपानें आत्म्याचें आम्हांस भान नव्हतें. म्हणून आत्मानंद अप्राप्तवत् म्हणजे असून न मिळाल्यासारखा होता. आतां आचार्यद्वारां वेदांतश्रवणानें अंतःकरणांत परमानंदाची प्राप्ति झाली. याप्रकारें प्राप्त पदार्थाचे ठिकाणीं भ्रमनिवृत्तिनंतर पुनः प्राप्तीचा 'व्यवहार' होतो.

तसाच आत्म्याचे ठिकाणीं नित्यनिवृत्त दुःखाच्या निवृत्तीचा 'व्यवहार' घडतो. जसा रज्जूचे ठिकाणीं सर्प नित्यनिवृत्त असूनहि मंदांधकारादिदोषानें "सर्प आहे" असा भ्रम होतो. नंतर रज्जुज्ञानानें नित्यनिवृत्त असलेल्या सर्पाची पुनः निवृत्ति झाल्याचा 'व्यवहार' घडतो. त्याप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं संसारदुःख नित्यनिवृत्त असूनहि आत्मज्ञानानें निवृ-

त्तीचा व्यवहार घडतो. प्राप्तीचे प्राप्तीचा व नित्य निवृत्ताचे निवृत्तीचा व्यवहार घडण्यास मध्यंतरीं भ्रम असावा लागतो. हें या समाधानांत 'रहस्य' आहे. म्हणून **नित्यप्राप्त जो परमानंद त्याची प्राप्ति व नित्यनिवृत्त जो संसार त्याची निवृत्ति, हें या ग्रंथाचें प्रयोजन सिद्ध आहे.**

शंका दुसरी: – मोक्षस्वरूपामध्यें कारणसहित जगन्निवृत्ति आणि परमानंदप्राप्ति, असें दोन अंश आहेत. त्यांत निवृत्ति म्हणजे नाश, तो अभावरूप आहे आणि परमानंदप्राप्ति भावरूप आहे. यावरून तुमचें प्रयोजन म्हणजे फल जो मोक्ष, तो भाव आणि अभावरूप झाला; पण भावाभाव हे विरोधी धर्म एका ठिकाणीं एक कालीं रहात नाहींत. म्हणून ग्रंथाचें प्रयोजन सिद्ध होत नाहीं.

समाधान :– हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, अज्ञान आणि अज्ञान कार्य जगत् ब्रह्मावर अध्यस्त आहे आणि अध्यस्त पदार्थाची निवृत्ति अधिष्ठान–ब्रह्मरूप आहे. जशी कल्पित सर्पाची निवृत्ति रज्जुरूप असते, तशीच सर्व कल्पित पदार्थांची निवृत्ति अधिष्ठानरूप असते. यास्तव सर्व दु:खांची निवृत्ति अधिष्ठान–ब्रह्मरूप आहे. कारण, सर्व अनर्थांचें स्थान जें जगत् त्याचें अधिष्ठान ब्रह्म असून तें भावरूप आहे, म्हणून **कारणसहवर्तमान जगन्निवृत्ति भावरूपच** आहे. यावरून केवल भावरूप मोक्ष आहे, हें सिद्ध झालें.

पहिल्या तरंगाचे रहस्य.

मुख्य वेदांतशास्त्र म्हणजे व्यासकृत ब्रह्मसूत्रें. त्यांवर सुमारे दहा-बारा भाष्यें झालेलीं आहेत. त्यांपैकीं श्रीशंकराचार्य, श्रीरामानुजाचार्य, श्रीमध्वाचार्य व श्रीवल्लभाचार्य यांचीं भाष्यें प्रसिद्ध असून त्यांचें संप्रदायहि चालू आहेत. बाकी निंबार्क, विज्ञानभिक्षु वगैरेंचीं भाष्यें प्रचलित नाहींत. श्रीशंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत '**अथातो ब्रह्मजिज्ञासा**' या सूत्रानुरूप अनुबंधचतुष्टय सांगण्याची जी सरणी घातली आहे, त्याचप्रमाणें मूल विचारसागरकर्त्यांनीं या पहिल्या तरंगांत आरंभीं अनुबंधचतुष्टयाचें वर्णन केलें आहे. अनुबंधचतुष्टय वर्णन करतेवेळीं अधिकाऱ्याचें लक्षण सांगतांना ज्ञानसाधनांचाहि विचार केला आहे.

या रहस्यांत प्रथम प्रतिज्ञेप्रमाणें सर्व अनुबंध सांगून नंतर अधिकाऱ्यांचें कर्तव्य म्हणून ज्ञानसाधनांचा विचार केला आहे. अनुबंधवर्णनापेक्षां मोक्षस्वरूपाबद्दल दोन प्रकारानें जास्त वर्णन केलें आहे.

(१) जीव ब्रह्मरूप आहेच. त्यास पुनः ब्रह्माची प्राप्ति आणि आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं संसार नाहींच म्हणजे नित्यनिवृत्त आहे; त्याचें पुनः निवृत्तिरूप मोक्ष हें प्रयोजन आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. या शंकेचें दृष्टांतपूर्वक समाधान सांगितलें आहे. त्यांत मुख्य वर्म हें आहे कीं, कोणासहि प्राप्त असलेल्या किंवा निवृत्त असलेल्या पदार्थाविषयींच प्राप्त झाल्याचा किंवा निवृत्त झाल्याचा जो व्यवहार दिसतो, तो मध्यंतरीं भ्रांतीचा स्वीकार केल्याशिवाय दिसत नाहीं. एखादा कारकून कानावर लेखणी ठेवून भ्रमानें पुनः ती रुमालांत, नळकांड्यांत पहात असतो. नंतर सहज कानास हात लावून पहातो तों 'लेखणी मिळाली' असें म्हणतो; पण लेखणी मिळाली म्हणण्यास चोरून नेली होती कोणी? ती कानावरच होती; पण मिळाली म्हणण्यास लेखणी हरवल्याचा मध्यंतरीं भ्रम मानावाच लागतो. त्याप्रमाणेंच मी ब्रह्मरूप नाहीं. ब्रह्म कोणीकडे! आणि मी काय यःकश्चित्!! या भ्रमानें ब्रह्मप्राप्तीची आणि संसार निवृत्तीची इच्छा होते. सारांश, जीवास भ्रम आहे म्हणून ब्रह्मप्राप्ति आणि संसारनिवृत्ति अशा स्वरूपाचें प्रयोजन शास्त्र सांगतें.

(२) ब्रह्मप्राप्ति भावरूप आणि बंधनिवृत्ति अभावरूप असा भावाभावरूप मोक्ष घडत नाहीं, ही शंका. वास्तविक या शंकेच्या समाधानांत संसारनिवृत्ति अभावरूप नाहीं, येवढेंच ग्रंथकारास सांगावयाचें आहे. मिथ्या पदार्थाचा नाश अभावरूप नसतो. रज्जूच्या ठिकाणीं सर्प मिथ्या आहे, त्याचा नाश अन्य कोणत्याहि रूपांत न होता, भ्रांतिनाशानंतर रज्जुरूप होतो, म्हणजे कल्पित पदार्थाचा नाश अधिष्ठानरूपच असतो; म्हणून मोक्ष केवळ भावरूपच आहे.

या दोन गोष्टी अनुबंधापेक्षां जास्त आहेत. नवीन वाचणारास आरंभींच या समजणें कठीण आहे; पण मुख्य सिद्धांताचें सूत–उवाच ग्रंथकारांनीं करून ठेविलें आहे इतकेंच. याप्रमाणें या तरंगांत अनुबंधचतुष्टय व वर दाखविलेले दोन विषय, येवढेंच प्रतिपादन केलें आहे.

तरंग दुसरा

॥ श्रीगुरु सच्चिदानंदाय नमः ॥

प्रथम तरंगांत अनुबंधाचा (चतुष्टयांचा) संक्षिप्त विचार सांगितला. त्याचा विस्तार या तरंगांत सांगावयाचा आहे. अधिकाऱ्याच्या वर्णनांत मुमुक्षुता सांगितली आहे. मोक्षाच्या इच्छेस मुमुक्षुता म्हणतात. मोक्षस्वरूपांत (१) कारण सहवर्तमान जगन्निवृत्ति व (२) ब्रह्मप्राप्ति, असे दोन अंश आहेत. यांपैकीं कोणत्याच अंशाची इच्छा कोणासहि होत नाहीं, इतकेंच नाहीं तर सर्व जीवांस विषयसुखाचीच इच्छा आहे, म्हणून साधनचतुष्टययुक्त अधिकारी असणें संभवनीय नाहीं. याकरितां ग्रंथाचा आरंभ निष्फळ आहे, असें पूर्वपक्षाच्या मतानें प्रतिपादन करितात.

(१) पूर्वपक्षाच्या मतानें अधिकाऱ्याचा असंभव.

(१) मूलासहवर्तमान म्हणजे अविद्येसह जगत् निवृत्तीची कोणी इच्छा करीत नाहीं. फक्त त्रिविधदुःख नाशाचीच इच्छा सर्व जीव करतात. जगतांत जितकीं दुखें अनुभवाला येतात त्यांत--

(१) रोगक्षुधादिकांपासून होणाऱ्या दुःखांस **आध्यात्मिक**[1] म्हणतात. (२) चोरव्याघ्रसर्पादिकांपासून होणाऱ्या दुःखांस **आधिभौतिक**[2] आणि (३) यक्षराक्षसपिशाच्चशीतवाता (ग्रहा) दिकांपासून होणाऱ्या दुःखांस **आधिदैविक**[3] दुःख म्हणतात. या तीन प्रकारच्या दुःखनाशाचीच सर्व पुरुषांना इच्छा होते. दुःखाहून भिन्न जी अविद्या आणि तत्कार्य जगत् याचे नाशाची कोणीहि इच्छा करीत नाहीं. आतां कारणसहवर्तमान जगन्निवृत्ति

---

१. आत्म्याच्या आश्रयानें राहणारें जें स्थूल-सूक्ष्म शरीर त्यास 'अध्यात्म' म्हणतात, म्हणून त्यांपासून उत्पन्न होणाऱ्या दुःखास 'आध्यात्मिक दुःख' किंवा 'आध्यात्मिक ताप' असें म्हणतात.

२. स्वशरीरसंघाताहून भिन्न आणि जो चक्षुरिन्द्रियाचा विषय त्यास 'अधिभूत' म्हणतात व त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या दुःखास 'आधिभौतिक दुःख' असें म्हणतात.

३. स्वशरीरसंघाताहून भिन्न व जें चक्षुरिन्द्रियास अविषय असतें, त्यास 'अधिदैव' म्हणतात व त्याच्या प्रेरणेपासून उत्पन्न होणाऱ्या दुःखास 'आधिदैविक दुःख' असें म्हणतात.

झाल्यावांचून सकळ दुःखाची निवृत्ति (होणें) शक्य नसल्यामुळें सर्व (त्रिविध) दुःखनाशाची इच्छा करणें म्हणजेच कारणसहवर्तमान जगन्निवृत्तीची इच्छा करणें होय, असें जर सिद्धांती म्हणतील, तर हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, औषधांपासून रोगदुःख, भोजनापासून क्षुधादुःख, शस्त्रांनीं चोरव्याघ्रादिकांपासून होणारें दुःख आणि मंत्रतंत्रानें प्रतपिशाच्च दुःख निवृत्त होतें. म्हणून अज्ञानसहवर्तमान जगन्निवृत्तिरूप मोक्षाच्या प्रथमांशाची जरूरीच रहात नाहीं. म्हणून मोक्षाच्या प्रथमांशाची कोणास इच्छा होत नाहीं.

(२) त्याचप्रमाणें ब्रह्मप्राप्तिरूप मोक्षाच्या दुसऱ्या अंशाचीहि कोणास इच्छा होणें संभवत नाहीं. कारण ज्या अनुकूल पदार्थांचें ज्ञान असतें त्याच्याच प्राप्तीची इच्छा होते. अन्य देशांतील पुष्कळ अज्ञात पदार्थांची कोणास इच्छा होत नाहीं. कारण, त्यांचें ज्ञानच नसतें. तुमच्या मतानें तर ज्यास ब्रह्मस्वरूपाचें ज्ञान नसूनहि ब्रह्मप्राप्तीची तर इच्छा आहे, तो या ग्रंथाचा अधिकारी; पण ज्याला ब्रह्माचें ज्ञानच नाहीं, त्याला ब्रह्मप्राप्तीची इच्छा कशी होणार ? बरें, ज्यास ब्रह्माचें ज्ञान आहे तो तुमचे मतांत मुक्त आहे. त्यासहि ब्रह्मप्राप्तीची इच्छा संभवत नाहीं. याप्रकारें ब्रह्मज्ञान असणाऱ्यास आणि नसणाऱ्यास ब्रह्मप्राप्तीची इच्छा घडणें शक्य नाहीं.

(३) दुसरें असें कीं, सर्व पुरुषांना विषयसुखाचीच इच्छा आहे. कोणास पुत्र, कोणास धन, कोणास स्त्री, कोणास ऐश्वर्य, कोणास प्रतिष्ठा. कोणास कीर्ति इत्यादि विषयांची इच्छा असते व त्या विषयप्राप्तीकरितां आजन्म कष्ट सोशीत असतात. या सर्व विषयांचा परित्याग करून जे कोणी तपादिकांचें ठायीं प्रवृत्त होऊन फार कष्ट सहन करतात असें आपण पाहतो तेहि परलोकांतील विषयसुखाच्या इच्छेकरितांच प्रवृत्त असतात. कोणीहि झाले तरी या लोकच्या किंवा परलोकच्या विषयसुखाचीच इच्छा करतात. विषयसुख तर मोक्षांत नाहीं. मग त्यांचे ठिकाणीं मुमुक्षुता कशी असेल ? याकरितां मोक्षाची कोणीहि पुरुष इच्छा करीत नाहीं. म्हणजे वैराग्य, शम, दम, उपरति ही कोणाचेंच ठिकाणीं असणें शक्य नाहीं. म्हणूनच साधनचतुष्टयसंपन्न जो या ग्रंथाचा अधिकारी सांगितला तसा अधिकारी असणें संभवनीय नाहीं. म्हणूनहि हा ग्रंथ व्यर्थ आहे.

(२) सिद्धांतमतानें अधिकाऱ्याचा संभव

(१) मूळ अज्ञानासहित जगन्निवृत्तीवांचून त्रिविधदु:खनाश होणें शक्यच नाहीं, आणि ज्याअर्थी सर्व लोकांना सर्व दु:खनाशाची इच्छा आहे त्याअर्थी कारणासहित जगन्निवृत्तीचीच इच्छा सर्वांना होते, असेंच मानणें भाग आहे. मूळ अविद्येच्या नाशानेंच सर्व दु:खें व दु:खांचीं कारणें रोगादि आणि रोगादिकांचा आश्रय शरीरादि, या सर्वांचा नाश होईल. म्हणून सर्व पुरुषांना कारणसहवर्तमान जगन्निवृत्तिवांचून सर्व दु:खनाश होणें संभवनीय नाहीं. औषधादि उपायानें सर्वांची रोगजन्य दु:खनिवृत्ति होते असा अनुभव नाहीं. बरें, ज्यांची होते, त्यांस पुन: रोगजन्य दु:ख होत नाहीं असेंहि नाहीं. याचप्रमाणें आधिभौतिक व आधिदैविक दु:खनाशाचा प्रकार आहे. व्यावहारिक कोणच्याहि उपायानें तिन्ही दु:खांचा अत्यंत नाश होत नाहीं, असा सूक्ष्म विचार केला तर निश्चय होतो. ज्याचा नाश जाहल्यानंतर पुन: उत्पत्ति होत नाहीं त्या नाशास 'आत्यंतिक-निवृत्ति' म्हणावी. लौकिक उपायानें दु:खांची आत्यंतिक निवृत्ति होत नाहीं. हें अनुभवसिद्ध आहे, [१]उपादानकारणाचा नाश झाला म्हणजे कार्याचा नाश होतो. या नियमानें सर्व शरीरादि दु:खांना उपादानकारण जें आत्मस्वरूपाज्ञान आहे, त्याच्या नाशानेंच सर्व दु:खें व दु:खसाधनें यांचा आत्यंतिक नाश होईल. त्या अज्ञानाचा नाश आत्मज्ञानानें होईल. दुसऱ्या कोणत्याहि उपायानें होणें शक्य नाहीं, याविषयीं छांदोग्य उपनिषदाच्या सातव्या प्रपाठकांत अशी कथा आहे कीं, आत्मज्ञानाव्यतिरिक्त चौदा विद्या, चौसष्ट कलांनीं युक्त नारद असूनहि त्याचें दु:खाचा नाश झाला नाहीं. म्हणून तो सनत्कुमारास शरण गेला. नंतर सनत्कुमारांनीं ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाचा उपदेश करून त्याचें दु:ख निवृत्त केलें. ब्रह्मास भूमा म्हणून दुसरें नांव आहे. भूमविद्येचा उपदेश करतेवेळीं "[२] भूमाच सुख-स्वरूप आहे, तो सर्व शोकदु:खरहित आहे, भूम्याहून इतर सर्व (जगत्-शरीरादि) दु:खांचें साधन आहे" असें सांगितलें आहे. अज्ञान आणि तत्कार्य जगत् भूमाहून– ब्रह्माहून भिन्न आहे, अर्थात् दु:खसाधन आहे. याकरितां त्रिविधदु:खनाशाची इच्छा म्हणजे कारण सहवर्तमान जगन्निवृत्तिरूप मोक्षाच्या प्रथमांशाची इच्छा सर्वांना होते हें सिद्ध झालें.

---

१. ज्या कारणाचा कार्यांत प्रवेश असतो ते उपादानकारण, जशी घटांत मृत्तिका.

२. यो वै भूमा तत् सुखं नाल्पे सुखमस्ति.

(२) आतां ब्रह्मप्राप्तिरूप मोक्षाच्या द्वितीयांशाची कोणी इच्छा करीत नाहींत, याचें समाधान सांगतों :—

छांदोग्य उपनिषदांत सनत्कुमारांनी "भूमा–ब्रह्म सुखरूप आहे" असें सांगितलें आहे, हें वर लिहिलेंच आहे आणि सुखाचा अनुभव थोडाफार सर्व जीवांना आहेच आणि आपणांस नित्यसुख असावें अशीहि सर्व जीवांना इच्छा आहे. याचाच अर्थ सर्व विचारी पुरुषांना ब्रह्म-प्राप्तीची इच्छा आहे, असा होतो. शिवाय ज्या पदार्थाची इच्छा होते त्याची इच्छा उत्पन्न होण्याचे पूर्वी त्याचा प्रत्यक्ष अनुभव असलाच पाहिजे असा नियम नाहीं. कोणास एखाद्या सुंदर पदार्थाचें वर्णन ऐकूनहि त्या पदार्थप्राप्तीची इच्छा होते. त्याप्रमाणें ब्रह्म सुखरूप आहे, असें शास्त्रश्रवण करूनहि ब्रह्मप्राप्तीची इच्छा होणें संभवनीय आहे. शिवाय ब्रह्मव्यतिरिक्त अन्य कोठेंहि सुख नाहीं. "सुख म्हणजे ब्रह्म" असा शास्त्रसिद्धांत आहे आणि प्रत्येक जीवास यत्किंचित् कां होईना, पण सुखाचा प्रत्यक्ष अनुभवहि आहे. म्हणजे ब्रह्माचा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. असें अंशतः अनुभूत असलेलें ब्रह्मसुख त्याचें प्राप्तीची इच्छा होणें साहजिक आहे. यावर कोणी असें म्हणेल कीं, "विषयसुख हेंहि जर तुमच्या मतें ब्रह्मसुखच आहे, तर पुष्कळ विषय संपादन करून नित्य ब्रह्मसुखाचा अनुभव घेणें हाच मोक्ष होईल. मग सर्व विषयसौख्य परि-त्याग करून करावयाचें काय ?" पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ब्रह्मव्यतिरिक्त (सुख) सौख्य कोठेंहि नाहीं. विषयसौख्यहि ब्रह्मसौख्यच आहे, हें खरें; तथापि **दुःखसंबंधरहित केवल सुखाची** सर्व पुरुषांना इच्छा आहे. असें केवल सुख विषयोपभोगांत नाहीं. इतकेंच नाहीं तर विषय सुखोपभोगकालीं विषयी पुरुषांना सुखोपभोगापेक्षां कोटयावधीपट दुःख भोगावें लागतें, असा सर्वांना अनुभव आहे. म्हणूनच विवेकी पुरुष विषय-सुखाची इच्छा न करितां केवल सुखरूप जें ब्रह्म त्याची इच्छा करतात. म्हणून शास्त्रश्रवणानें व प्रत्यक्ष सुखानुभावावरून मोक्षाच्या ब्रह्म-प्राप्तिरूप द्वितीयांशाची इच्छा होणें संभवनीय आहे.

(३) आतां "सर्व पुरुष विषयसुखाची इच्छा करितात. म्हणून त्यांचे ठिकाणीं वैराग्यशमदमादिकांचा अभाव असतो आणि मोक्षामध्यें तर विषयसुख मुळींच नाहीं. याकरितां मोक्षेच्छावान् अधिकाऱ्याचा अभाव आहे, म्हणूनहि ग्रंथारंभ निष्फल आहे." अशी शंका केली आहे.

त्याचें समाधानः—सर्व पुरुष विषयसुखाचीच इच्छा करतात हें म्हणणेंच प्रथम बरोबर नाहीं. विचार केला तर जीव फक्त सुखाची मात्र इच्छा करितात. तें सुख विषयापासूनच झालें पाहिजे असा त्यांचा आग्रह नसतो. आतां शंका करणारास आम्ही असें विचारतों कीं, (१) जगांत कोणीच मुमुक्षु नाहीं म्हणून ग्रंथारंभ निष्फल आहे ? किंवा (२) मुमुक्षु असूनहि ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्त होत नाहीं म्हणून ग्रंथारंभ निष्फल आहे ? जर असें म्हणेल कीं,जगांत मुमुक्षु कोणीच नाहीं,तर हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, (१) सर्व पुरुषांना सर्वदुःखनाशाची व नित्यसुखप्राप्तीची इच्छा आहेच. सर्व दुःखनाश व सुखप्राप्तीरूप मोक्षच आहे. म्हणून सर्व मुमुक्षुच आहेत.

शंका :—अहो, मुमुक्षु असले तरी सर्वांना विषयसुखाची इच्छा आहे, याचें उत्तर काय ?

समाधान :—हें म्हणणें खरें नाहीं. सर्वांना विषसुखाचीच इच्छा असते असें नाहीं. फक्त सुखाची इच्छा असते. कारण, झोपेंत विषयसुख नसतांहि सर्व प्राप्तसुखांच्या विषयांचा परित्याग करून झोपेच्या सुखाची इच्छा कोणीहि केली नसती. म्हणून सुख मात्र इच्छितात असेंच म्हटलें पाहिजे. शिवाय असेंहि म्हणतां येईल कीं, विषयसुखाचीच इच्छा करतात असें नाहीं; उलट निर्विषय आत्मसुखाचीच इच्छा करतात. कारण, सर्व पुरुषांना प्रारब्धबलानें न्यूनाधिक विषयसुख प्राप्त असूनहि, सदा अशी इच्छा होते कीं, आम्हांस अविनाश सुख प्राप्त व्हावें; असें अविनाश सुख तर आत्मरूप मोक्ष आहे. म्हणून सर्व पुरुष मुमुक्षुच आहेत. (२) आतां मुमुक्षु असूनहि ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्त होत नाहींत, याविषयीं विचार करूं. मुमुक्षु असून कां प्रवृत्त होत नाहींत ? (१) ग्रंथ मोक्षाचें साधन नाहीं म्हणून किंवा (२) ग्रंथाहून दुसरें कांहीं मोक्षाचें साधन असून त्या साधनांत प्रवृत्ति आहे म्हणून अथवा (३) विवेकवैराग्यशमदमादिसंपन्न ज्ञान प्राप्त करून घेण्यास योग्य अधिकारी नाहींत, म्हणून या ग्रंथाचे ठायीं प्रवृत्ति नाहीं ?

वरील विकल्पांचें क्रमानें समाधान सांगतोंः—(१) ग्रंथ मोक्ष-साधन नाहीं हें म्हणणें योग्य नाहीं. कारण, जीवब्रह्मैक्यज्ञानानेंच मोक्ष होतो, हा वेदान्ताचा सिद्धांत आहे आणि तें ज्ञान श्रवणानें होतें. श्रवण दोन तऱ्हेचें आहे. एक वेदान्तवाक्याचा श्रोत्राशीं संबंधरूप आणि दुसरें वेदान्तवाक्यविचाररूप. जीवब्रह्मैक्यज्ञान प्रथम श्रवणानें होतें. शब्दजन्य-

ज्ञानोत्पत्तीस श्रोत्राशीं शब्दाचा संबंधच कारण आहे. म्हणून आचार्यांनीं उच्चारण केलेल्या महावाक्याचा श्रोत्राशीं संयोगच ब्रह्माचें अपरोक्ष-ज्ञानास हेतु आहे. आणि अवांतर वाक्याचें श्रवण, परोक्षज्ञानास हेतु आहे. अपरोक्षज्ञानानंतर जर असंभावना असेल तर त्यानें वेदांतवाक्य-विचाररूप दुसरें श्रवण करावें. त्या विचाररूप श्रवणानें वेदांतवाक्यें अद्वितीय ब्रह्माचीं प्रतिपादक आहेत किंवा कर्मउपासना प्रतिपादक आहेत, या [1]प्रमाण–असंभावनेची – संशयाची निवृत्ति होतें आणि जीवब्रह्माची एकता सत्य आहे किंवा भेद सत्य आहे, अशी जी [2]प्रमेय–असंभावना-संशय ती मननेंकरून निवृत्त होते आणि देहादिकांचे ठायीं सत्यत्वबुद्धि हीच विपरीतभावना ती निदिध्यासनानें निवृत्त होते. या विवेचनावरून आचार्यद्वारां महावाक्याचें श्रोत्राशीं संबंधरूप प्रथमश्रवणच जीवब्रह्मैक्य ज्ञानोत्पत्तीद्वारां मोक्षास हेतु आहे आणि विचाररूप दुसरें श्रवण, मनन आणि निदिध्यासन हीं असंभावनादिनिवृत्तिद्वारां मोक्षास हेतु आहेत.

आतां वेदांत म्हणजे उपनिषदें, तीं या ग्रंथाहून निराळी आहेत हें खरें; तथापि त्या वाक्यांच्या समानार्थक प्राकृत वाक्यें या ग्रंथांत आहेत. जसें उपनिषदादि ग्रंथाच्या श्रवणानें म्हणजे विचारानें ज्ञान होतें, तसें या प्राकृत ग्रंथाच्या विचाररूप श्रवणानेंहि ज्ञान होतें. या रीतीनें ज्ञानो-त्पत्तिद्वारां हा ग्रंथ मोक्षास हेतु आहे. असें असूनहि ग्रंथाच्या योगानें मोक्ष होत नाहीं, असें कोणी म्हणेल, तर तो दुराग्रहच म्हणावा लागेल.

(२) आतां " मोक्षाकरितां दुसरीं साधनें आहेत म्हणून या ग्रंथांत प्रवृत्ति होत नाहीं " असें म्हणेल, तर मोक्षाचें दुसरें साधन काय ? दुसरें साधन म्हणजे उपनिषत्सूत्रभाष्यादि संस्कृत ग्रंथ, त्यांनी जीवब्रह्मैक्यज्ञान होऊन मोक्ष होतो म्हणून हा ग्रंथ निष्फल आहे, असें म्हणेल तर तें म्हणणें खरें आहे; परंतु ज्यांना संस्कृत भाषेचें ज्ञान नाहीं त्यांना त्या ग्रंथाचा काय उपयोग ? मंदबुद्धि पुरुषांना याच प्राकृत ग्रंथापासून जीवब्रह्मैक्यज्ञान उत्पन्न होईल. म्हणून त्या मंदबुद्धि मुमुक्षुकरितां या ग्रंथाचा आरंभ अवश्य व सफल आहे.

(३) आतां विवेकवैराग्यादि साधनयुक्त अधिकाऱ्याचा अभाव आहे म्हणून ग्रंथारंभ निष्फल आहे. यासंबंधी विचार असा कीं, जगांत

---

१. वेदवाक्यांविषयीं संशय. २. सिद्धांताविषयीं संशय

साधनचतुष्टयसंपन्न पुष्कळ अधिकारी नाहींत? अथवा कोणीच नाहींत? पुष्कळ नाहींत, हें म्हणणें आम्हांस अनुकूलच आहे; परंतु कोणीच अधिकारी नाहीं हें म्हणणें योग्य नाहीं. कारण, अंतःकरणाचे ठिकाणीं मल, विक्षेप व आत्मस्वरूपाचें आवरण हे तीन दोष असतात. शुभकर्मानें मलदोष, उपासनेनें विक्षेपदोष आणि ज्ञानानें आवरणदोष निवृत्त होतो. ज्याचे ठिकाणीं मलविक्षेप आहेत, तो अधिकारी नाहीं; परंतु या किंवा पूर्वजन्मांत निष्काम शुभकर्म आणि उपासना यांच्या अनुष्ठानानें, ज्याच्या मलविक्षेपाचा नाश झाला आहे, तो ज्ञानयोग्य–अधिकारी आहे. हें प्रथम तरंगांत सविस्तर सांगितलें आहे. यावरून अधिकाऱ्याचा अत्यंत अभाव म्हणणें योग्य नाहीं. आतां सर्व जीव विषयसुखाचे ठिकाणीं तृप्त आहेत. नित्य मोक्षसुखाची कोणास जरूरी नाहीं, म्हणून ग्रंथारंभ निष्फळ आहे. हेंहि म्हणणें बरोबर नाहीं. जगांतील यच्चयावत् मनुष्याविषयीं विचार केला तर त्यांचे (१) पामर (२) विषयी (३) जिज्ञासु आणि (४) मुक्त असे चार प्रकार करितां येतील.

(१) **पामर :—** या लोकांतील विहित आणि निषिद्ध भोगाचे ठिकाणीं आसक्त असून [1]शास्त्रसंस्कार नसलेला, तो पामर म्हणावा.

(२) **विषयी :—** शास्त्राज्ञेप्रमाणें विषय भोगणारा असून या लोकच्या किंवा परलोकच्या अधिक विषयप्राप्तीकरितां जो कर्माचरण करतो, तो विषयी म्हणावा.

(३) **जिज्ञासु :—** ज्याला पुण्यसंस्कारानें सच्छास्त्राचें श्रवण झाल्यामुळें असा विचार उत्पन्न झाला कीं, विषयसुख अनित्य आहे. विषयप्राप्तीस फार कष्ट करावें लागतात. कदाचित् अदृष्टानें प्राप्त झाले तर रक्षणाचे कष्ट ! आणि नष्ट होतात तेव्हां तर फारच कष्ट होतात ! ! अशा रीतीनें सर्वकाल विषयसुख अनंत दुःखानें व्याप्त आहे, म्हणून सदैव दुःखरूप आहे आणि सर्व दुःखनिवृत्ति लौकिक उपायानें होत नाहीं. कदाचित् झालीं तरी पुनः उत्पत्ति होते. यावरून हेंच ठरतें कीं, दुःखाचें आश्रय जें शरीर तें जोपर्यंत आहे, तोंपर्यंत दुःख–निवृत्ति होणें शक्यच नाहीं. कारण, प्रत्येक शरीर पुण्यपापानें रचित असून त्यांत मनुष्यशरीर तर समान पुण्यपापाचें फल प्रसिद्ध आहे. देवशरीरेंहि तसेंच मिश्रित कर्मांचें फल आहे. केवल पुण्याचें नाहीं. कारण, त्यांनाहि आपल्याहून श्रेष्ठ

---

१. हें पद ज्ञानीपुरुषावरील अतिव्याप्ति दूर करतें.

देवाचें ऐश्वर्य पाहून दुःख होतें. इंद्रादिक देवांना दैत्यदानवादिकांचें भय होत असल्याचें शास्त्रांत वर्णन आहे. पाप नसतें तर देवांना दुःख झालें नसतें. यावरून देवांचीं शरीरेंहि पापपुण्याचें फल आहे, असें निश्चित होतें. वेदांमध्यें देव पापरहित आहेत असें वर्णन आहे. त्याचें तात्पर्य दोन तऱ्हेनें सांगतां येईल. एक त्यांना कोणत्याच कर्माचा अधिकार नसल्यामुळें त्यांच्या कर्मापासून पातकोत्पत्ति होत नाहीं, म्हणून ते पापरहित आहेत; पण इतकी गोष्ट खरी कीं, पूर्वजन्मांतील केलेल्या पातकांचें फल त्यांना देव शरीरांत भोगावें लागतें. दुसऱ्या रीतीनें असें कीं, इंद्रादि देवांचीं शरीरें अधिक पुण्य व न्यून पाप यांनीं रचित आहेत. त्या पुण्याधिक्यामुळें वेदात देवांचीं शरीरें पापरहित आहेत, असें म्हटलें आहे. पापाचा अत्यंत अभाव सांगण्याचा वेदवाक्यांचा अभिप्राय नाहीं. लौकिकांतहि ज्या गांवांत पुष्कळ ब्राह्मण असतात त्यास ‘ हा ब्राह्मणाचा गांव आहे ’ असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. तसेंच सर्प, पशू पक्षी यांचींहि शरीरें मिश्रित कर्माचीं फलें आहेत. कारण, त्यांस जें दुःख होते तें पापाचें फल आणि उत्तम अन्नपानापासून आणि मैथुनापासून जें सुख होते तें पुण्यफल आहे. त्यांत उत्तम मनुष्याची देवाप्रमाणें व नीच मनुष्याची पशूपक्षांप्रमाणें त्यांच्या भोगावरून कल्पना होतें. या प्रकारें सर्व शरीरें पुण्यपापानें तयार झालेलीं आहेत. आणि पापाचें फल दुःख आहे. म्हणून **जोंपर्यंत शरीर आहे तोंपर्यंत दुःखाची अत्यंत निवृत्ति होणें शक्य नाहीं**. कदाचित् हल्लीचें शरीर नष्ट झालें, तरी प्रारब्धांतील पुण्यपापानें पुनः दुसरें शरीर प्राप्त होईल. कारण, शरीर पापपुण्याचें म्हणजे धर्माधर्माचें फल आहे. त्या **धर्माधर्माची अत्यंत निवृत्ति झाल्याशिवाय शरीराची अत्यंत निवृत्ति होणें संभवनीय नाहीं**. त्या धर्माधर्माचें कारण रागद्वेष आहेत. संस्कृतांत प्रीतीला राग म्हणतात. त्या **रागद्वेषांच्या नाशावांचून धर्माधर्माचा नाश होणार नाहीं**. रागद्वेष अनुकूलप्रतिकूलज्ञानामुळें होतात. ज्या पदार्थांविषयीं, हा आपणास सुखास हेतु आहे असें वाटतें त्याचे ठिकाणीं अनुकूल ज्ञान होतें आणि ज्या पदार्थांपासून दुःख होईल असें वाटतें; त्याचें ठिकाणीं प्रतिकूल ज्ञान होतें. त्या **अनुकूलप्रतिकूलज्ञानाच्या नाशावांचून रागद्वेषाचा नाश होणार नाहीं**. त्या अनुकूलप्रतिकूलज्ञानास भेदज्ञान कारण आहे. आपल्या स्वरूपाहून भिन्न पदार्थांचे ठिकाणींच **अनुकूलप्रतिकूलज्ञान होतें**. आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं **अनुकूलप्रतिकूलज्ञान**

होत नाहीं. सुखाचें **साधनास** अनुकूल व दुःखाचें **साधनास** प्रतिकूल म्हणतात. आपलें स्वरूप म्हणजेच आत्मा सुखरूप आहे. सुखाचें किंवा दुःखाचें **साधन** नाहीं. म्हणून आत्म्याविषयीं अनुकूलप्रतिकूलज्ञान होत नाहीं. आपल्याहून भिन्न पदार्थांचे ठिकाणींच अनुकूलप्रतिकूलज्ञान होतें तेव्हां **भेदज्ञानाच्या नाशांवाचून अनुकूलप्रतिकूलज्ञानाचा नाश होत नाहीं.** त्या भेदज्ञानास आत्मस्वरूपाचें अज्ञान कारण आहे. **त्या आत्मस्वरूपाच्या अज्ञानाचा नाश यथार्थ आत्मज्ञानानेंच होईल.** जवळ जवळ अशीच सरणी रामगीतेंत श्रीरामचंद्रांनीं लक्ष्मणास अध्यात्मज्ञानाचा उपदेश करतांना सांगितली आहे, त्यातहि रागद्वेषापासून कर्म, कर्मापासून शरीर पुन्हां शरीरापासून रागद्वेष. असें सारखें चक्र चालूं आहे व ह्यास कारण आत्मस्वरूपाचें अज्ञान, हेंच वेदांतशास्त्रांत सर्व प्रपंच आणि त्या प्रपंचाचें ज्ञान, आत्मस्वरूपाज्ञानामुळें आहे, असा नगारा वाजतो आहे. वर सांगितलेली परंपरा लक्षांत येण्याकरितां ती थोडक्यांत दाखवितों.

(१) संसारदुःखास कारण,	**शरीर** (अधिष्ठान)
|	|
(२) शरीरास कारण,	**धर्माधर्म** (पापपुण्य)
|	|
(३) धर्माधर्मास (पापपुण्यास) कारण,	**रागद्वेष**
|	|
(४) रागद्वेषास कारण,	**अनुकूलप्रतिकूल ज्ञान**
|	|
(५) अनुकूलप्रतिकूल ज्ञानास कारण,	**भेदज्ञान**
|	|
(६) भेदज्ञानास कारण,	**अज्ञान** (आत्मस्वरूपाचें)

वर दाखविलेल्या परंपरेनें जीवमात्रास संसारांत जी दुःखें प्रतीत होतात त्याचें मूळकारण आत्मस्वरूपाचें अज्ञान आहे, असें सिद्ध होतें. त्या **अज्ञानाच्या निवृत्तिवांचून सर्व दुःखांचा आत्यंतिक नाश, कोणच्याहि उपायानें होणें शक्यच नाहीं.** त्या आत्मस्वरूपाज्ञानाचा नाश यथार्थ आत्मज्ञानानेंच होईल व्यवहारांत असा नियमच आहे कीं **ज्याच्या अज्ञानानें जें भासतें तें त्याच्याच ज्ञानानें निवृत्त होतें**; ज्याप्रमाणें दोरीच्या अज्ञाना-**मुळें भासलेला सर्प तो दोरीच्याच ज्ञानानें निवृत्त होतो**; अन्य कोणत्याहि

उपायानें निवृत्त होत नाहीं. त्याचप्रमाणें आत्मस्वरूपाज्ञानानें आत्म्याचे ठिकाणीं भासणारीं सर्व दुःखें, यथार्थ आत्मस्वरूप-ज्ञानानेंच मूलअज्ञान-निवृत्तिद्वारां निवृत्त होतील आणि दुःखसबंधरहित नित्यानंदस्वरूप जें ब्रह्म त्याची प्राप्ति होईल. **आत्माच ब्रह्मरूप आहे,** असा वेदांतांचा सिद्धांत आहे. याची सिद्धि पुढें होणार आहे. एकंदर विवेचनावरून हें निश्चित झालें कीं, दुःखनिवृत्ति आणि परमानंदप्राप्ति यांस कारण आत्मज्ञानच आहे. म्हणून आत्मज्ञान प्राप्त करून घेण्यांतच पुरुषार्थ आहे, असा ज्यास उत्तम विवेक आहे व त्याकरितां जो साधनांत प्रवृत्त आहे, तो जिज्ञासु म्हणावा.

(४) **मुक्तः** .—स्थूल, सूक्ष्म आणि कारणशरीराहून भिन्न जें आत्मस्वरूप त्याचें ब्रह्मरूपानें संशयरहित प्रत्यक्ष ज्ञान ज्यांस असतें तो मुक्त म्हणावा.

याप्रकारें पुरुषांचे चार प्रकार होतात. त्यांपैकीं पामर आणि विषयी यांना जरी विचारदृष्टचा मोक्षसुखाची इच्छा आहे, तरी ते विषयसुखांत निमग्न असल्यामुळें त्यांना परमसुखाच्या ज्ञानाची कल्पनाच नाहीं. म्हणून परमसौख्यप्राप्तीचीं साधनें सत्संग व सच्छास्त्रश्रवण यामध्यें त्यांची प्रवृत्ति होत नाहीं. आतां दुःखनिवृत्तिकरितांहि त्यांची शास्त्रश्रवणामध्ये प्रवृत्ति होत नाहीं कारण, ते दुःखनिवृत्तिकरितां औषधादि अन्य उपाय करण्या-मध्यें प्रवृत्त असतात. म्हणून पामर व विषयी हे या ग्रंथाचे अधिकारी नाहींत. तसाच मुक्तहि या ग्रंथाचा अधिकारी नाहीं. कदाचित् मुक्त पुरुष कौतुकानें ग्रंथांच्या पठणपाठणामध्यें प्रवृत्त झाला तरी तो ज्ञानी असल्या-मुळें कृतकृत्य आहे. त्यास यत्किंचितहि कर्तव्य रहात नाहीं व शास्त्र त्यास कोणत्याहि कर्तव्याचें विधान करीत नाहीं. म्हणून तोहि या ग्रंथांचा अधिकारी नाहीं. राहतांपैकी राहिला **जिज्ञासु** त्यास विषयाच्या ठिकाणीं तुच्छबुद्धि असून परमसुखाची आणि अत्यंत दुःखनिवृत्तीची तीव्र इच्छा आहे. ती ज्ञानावांचून प्राप्त होणें शक्य नाहीं, असा सत्संगतीनें त्यास उत्तम विवेक झालेला आहे आणि त्याची ज्ञानप्राप्तीकरितां ग्रंथामध्यें प्रवृत्ति होणें शक्य आहे, म्हणून फक्त 'जिज्ञासू'च या ग्रंथाचा अधिकारी आहे. याप्रकारें अधिकाऱ्याची सिद्धी आहे. म्हणून ग्रंथारंभ सफल आहे.

आतां जीवब्रह्मैक्य हा जो या ग्रंथांचा विषय म्हणून पहिल्या तरंगांत सांगितला आहे, त्यासबंधीं पूर्वपक्षाचें म्हणणें प्रथम सांगून नंतर सिद्धांतपक्ष सांगूं.

(३) पूर्वपक्षीच्या मतानें विषयाचें खंडण.

"जीवब्रह्माची एकता" हा या ग्रंथाचा विषय आहे, असें वेदांती सांगतात; पण जीवब्रह्माची एकता असणें शक्य नाहीं. कारण, जीवाच्या व ब्रह्माच्या स्वरूपांत अत्यंत विरुद्धता आहे. ती अशीः—जीवाचें धर्मांत पतंजलीमताप्रमाणें (१) अविद्या, (२) अस्मिता, (३) राग, (४) द्वेष आणि (५) अभिनिवेश, हे पांच क्लेश आहेत म्हणजे दुःखहेतु आहेत. या क्लेशांचें लक्षण भगवान् पतंजलींनीं योगसूत्रांत केलें आहे.

(१) **अविद्याः**—अनित्य, मलिन आणि दुःखरूप अनात्मपदार्थांचे ठिकाणीं नित्य, शुद्ध आणि सुखरूपत्व मानणें; म्हणजे पदार्थांच्या या विपरीतज्ञानास अविद्या म्हणतात.

(२) **अस्मिताः**—आत्मा आणि बुद्धि ही भिन्न असतां एकच समजणें यास अस्मिता म्हणतात.

(३) **रागः**—अनुकूलज्ञानापासून उत्पन्न होणारी जी प्रीति तिला राग म्हणतात.

(४) **द्वेषः**—प्रतिकूल ज्ञानापासून उत्पन्न होणाऱ्या क्रोधाला द्वेष म्हणतात.

(५) **अभिनिवेशः**—मरणाच्या भयाला अभिनिवेश म्हणतात.

याप्रमाणें जीवाचे ठिकाणीं पांच क्लेश आहेत. जीव परिच्छिन्न म्हणजे अल्पपरिमाण (साडेतीन हात) आहेत व ते अनंत आहेत. कारण जितकीं शरीरें तितके जीव आहेत. सर्व शरीराच्या ठिकाणीं एकच जीव आहे, असें मानलें तर एका शरीराच्या ठिकाणीं एका जीवास होणारें सुखदुःख सर्व शरीरांच्या ठिकाणीं असणाऱ्या जीवांस होईल; कारण, सर्व शरीरांच्या ठिकाणीं जीव एकच; परंतु एका जीवाचें सुखदुःख सर्वांना होत असल्याचा अनुभव नाहीं. यावरून प्रतिशरीराच्या ठिकाणीं जीव भिन्न आहेत. म्हणूनच नाना म्हणजे अनंत आहेत असें सिद्ध होतें. ब्रह्म या सर्व धर्मांहून निराळें आहे. ब्रह्माचे ठिकाणीं क्लेश म्हणजे दुःख नाहीं. उलट तें आनंदरूप आहे. जीव नाना आहेत. म्हणजे जीवाचे ठिकाणीं भेद आहे; ब्रह्माचे ठिकाणीं भेद नाहीं. (१) स्वगत, (२) सजातीय, (३) विजातीय या रूपानें भेद तीन प्रकारचा आहे.

(१) **स्वगत भेद म्हणजे पदार्थाच्या स्वरूपांतील भेद.** जसा वृक्ष एकच असतो; परंतु त्याच्या अंतर्गत पत्र, पुष्प, फल इत्यादिकांचा जो

भेद तो स्वगत भेद. हा स्वगत भेद सावयव पदार्थांत असतो. ब्रह्म सावयव नाहीं म्हणून त्याचे ठिकाणीं स्वगतभेद नाहीं.

(२) **सजातीय भेद म्हणजे दोन समान जातीय पदार्थांच्या स्वरूपांतील भेद.** जसा एका वृक्षाचा दुसऱ्या वृक्षाशीं जो भेद तो वृक्षत्व जातीनें सजातीय भेद. ब्रह्माला सजातीय दुसरें ब्रह्म नाहीं म्हणून ब्रह्माचे ठिकाणीं सजातीय भेद नाहीं.

(३) **विजातीय भेद म्हणजे दोन भिन्न जातीय पदार्थांच्या स्वरूपांतील भेद.** जसा वृक्षाचा पाषाणादिकांशीं जो भेद तो विजातीय भेद. ब्रह्माप्रमाणें पारमार्थिक सत्तावान् दुसरा पदार्थच नाहीं म्हणून विजातीय भेद नाहीं. ब्रह्माहून भिन्न आकाशादिक सृष्टि प्रत्यक्ष प्रतीत होत असूनहि, ती अनिर्वचनीय–मिथ्या आहे, म्हणून तिची प्रातिभासिक सत्ता आहे. म्हणजे सत्ता भिन्न आहे. म्हणून सृष्टि ब्रह्मास विजातीय भेद करूं शकत नाहीं. याप्रकारें स्वगत–सजातीय–विजातीयभेदरहित ब्रह्म एक आहे. या वरील विवेचनांवरून खाली लिहिल्याप्रमाणें जीव आणि ब्रह्म यांचेमध्यें परस्परविरोधी धर्म आहेत.

जीवाचे धर्म.	विरुद्ध	ब्रह्मावर आरोपित धर्म.
१ क्लेश (दुःख) युक्त.	,,	१ क्लेश मुक्त.
२ अनंत, भेदयुक्त.	,,	२ एक, भेदरहित.
३ परिच्छिन्न.	,,	३ व्यापक (अपरिच्छिन्न).

याप्रकारें जीवब्रह्माचे ठिकाणीं परस्पर अत्यंत विरुद्ध धर्म असतां त्यांचें ऐक्य हा या ग्रंथाचा विषय आहे, हें म्हणणें संभवत नाहीं.

पतंजलीमतांत, वरील जीवस्वरूपांत पंचक्लेश सांगितलें आहेत व त्यांच्यामुळें ब्रह्माशीं जीवाचें एकत्व घडत नाहीं, असें आमचें म्हणणें आहे. याचें समाधान वेदान्ती असें सांगतात कीं:–" बुद्धि, बुद्धीचें अधिष्ठान चैतन्य आणि बुद्धीमध्यें चैतन्याचा आभास हें तीन मिळून जीव होतो. त्यांत बुद्ध्यधिष्ठान चैतन्यासच ' साक्षी ', ' कूटस्थ ', ' आत्मा ', ' प्रत्यक् ', ' त्वंपदलक्ष्य ' इत्यादि नांवें आहेत. रागद्वेष, सुखदुःखादिक्लेश हे बुद्धीचे धर्म आहेत. ती बुद्धि प्रतिशरीराचे ठिकाणीं भिन्न भिन्न आहे, म्हणून एका शरीराचे ठिकाणीं एका बुद्धीस होणारीं सुखदुःखें, सर्व जीवांच्या बुद्धीस होणार नाहींत. या रीतीनें बुद्धीचा भेद मानला म्हणजे सुखदुःखाचा संकर होणार नाहीं. आणि बुद्धीचें अधिष्ठान जो साक्षी तो

सुखदुःखादि क्लेशरहित आणि एक आहे, म्हणून त्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य होण्यास हरकत नाहीं. कारण, वेदांतमतांत अधिष्ठानचैतन्य, बुद्धि आणि चैतन्याचा आभास या तिघांचें नांव जीव असलें तरी जीव शब्दाचा लक्ष्यार्थ जो केवळ साक्षी त्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य होण्यास हरकत नाहीं आणि प्रतिशरीराचे ठिकाणीं बुद्धीचा भेद मानल्यामुळें सर्वांचीं सुखदुःखें सर्वांना कळावीत असाहि दोष रहात नाहीं."

परंतु हें वेदांत्यांचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, मनुष्यमात्रास स्वतःच्या जीवाचें फक्त कर्ता, भोक्ता यारूपानें ज्ञान आहे. त्याशिवाय 'साक्षी म्हणून कोणी आपणांत आहे' असें कोणासहि ज्ञान नाहीं. वंध्यापुत्राचें कोणासहि ज्ञान नाहीं, म्हणून तो जसा नाहींच, त्याचप्रमाणें ज्याअर्थीं साक्षीचें कोणास ज्ञान नाहीं, त्याअर्थीं वंध्यापुत्राप्रमाणें आम्ही 'साक्षी' मानीत नाहीं. क्षणभर वेदांत्यांच्या कल्पनेप्रमाणें मानला तरीहि त्याचें ब्रह्माशीं एकत्व घडणार नाहीं. कारण, प्रतिशरीराच्या ठिकाणीं जशी बुद्धि भिन्न मानतां, तसें साक्षीहि भिन्न मानलें पाहिजेत. साक्षी भिन्न मानले म्हणजे साक्षींवर अनेकत्व हा धर्म आलाच. अनेकत्व धर्मवान् साक्षीचें एकत्वधर्मवान् ब्रह्माशीं ऐक्य संभवत नाहीं.

दुसरें असें कीं वेदांतमतांत सुखदुःखें 'साक्षिभास्य'आहेत म्हणजे सुखदुःखें साक्षी जाणतो, असा साक्षिभास्य या शब्दाचा अर्थ आहे. आणि वेदांताच्या सरणीप्रमाणें तो बरोबरहि आहे. कारण, अंतःकरणाचें ठिकाणीं असणारें सुखदुःखधर्म हे अंतःकरणवृत्तीस किंवा चक्षुरादिज्ञानेंद्रियांस कळणें शक्य नाहीं. ज्ञानाचीं साधनें ज्ञानेंद्रियें किंवा अंतःकरणवृत्ति एवढींच आहेत. कर्मेंद्रियें तर ज्ञानाचीं साधनें नाहींत. ज्ञानेंद्रियें ज्ञानाचीं साधनें आहेत; पण तीं इंद्रियें शरीराच्या आंत असणाऱ्या[1] अपंचीकृत-भूतकार्य अंतःकरणास किंवा इंद्रियांस जाणत नाहींत. फक्त स्थूलशरीर किंवा बाह्य जडपदार्थ म्हणजे (पंचीकृत–पंचमहाभूतांपासून झालेले विषय) यांतील आपापल्या विषयासच जाणतात म्हणजे श्रोत्र शब्दास, त्वचा स्पर्शास, चक्षू रूपास, जिव्हा रसास आणि घ्राण गंधास जाणतें. त्यांपैकीं त्वचा व चक्षू हीं दोन इंद्रियें आपापल्या विषयास म्हणजे स्पर्शास व रूपास जाणून त्यांच्या आश्रयासहि जाणतात. त्वचा आपल्या मृदु व कठीण स्पर्शास जाणून ते मृदु कठीण धर्म, जे तक्क्या व दगड यांवर

१. ह्याचें स्पष्टीकरण पांचवे तरंगांत आहे.

असतील त्यांसहि जाणतें. त्याचप्रमाणें चक्षूहि नीलपीतादि रूपास जाणून, त्याचा आश्रय जे घटपटादि यांसहि जाणतें. आपल्या गुणांस जाणून त्याच्या आश्रयासहि जाणण्याचा विषेष धर्म या दोन इंद्रियांत असला, तरी कोणत्याहि इंद्रियाला अंतःकरणास जाणण्याची योग्यताच नाहीं. मग अंतःकरणाच्या ठिकाणीं असणाऱ्या सुखदुःखादि धर्मास इंद्रियें जाणत नाहींत, हें निराळें सांगण्याची जरूरी नाहीं. आतां अंतःकरणाची वृत्ति सुखदुःखांस जाणत नाहीं एवढें सांगावयाचें आहे. ज्याप्रमाणें अग्नीच्या ठिकाणीं असणारी दाहकता ही अग्नीची वृत्ति आहे. ती आपला आश्रय जो अग्नि त्याहून भिन्न पदार्थास दाह करते. त्याप्रमाणें अंतःकरणाची वृत्ति आपलें अधिष्ठान जें अंतःकरण त्याहून भिन्न पदार्थास जाणते. आपलें अधिष्ठान जें अंतःकरण त्यास जाणत नाहीं. शिवाय जी वस्तु वृत्तीच्या अत्यंत समीप असते तिलाहि अंतःकरणवृत्ति जाणत नाहीं. जसें डोळ्यांतील काजळ डोळ्यांच्या वृत्तीशीं अत्यंत समीप असल्यामुळें डोळ्यांची वृत्ति काजळास जाणत नाहीं. त्याचप्रमाणें अंतःकरणवृत्ति ही अत्यंत समीप असलेल्या अंतःकरणास जाणत नाहीं. अर्थात् अंतःकरणाचें ठिकाणीं असणाऱ्या सुखदुःखांसहि जाणत नाहीं.

आतां इंद्रियें किंवा अंतःकरण वृत्ति ही अंतःकरणनिष्ठ सुखदुःखांस जाणत नाहींत असें ठरल्यावर, सुखदुःखज्ञानाची व्यवस्था लावण्याकरितां, साक्षीच सुखदुःखें जाणतो असें म्हणणें प्राप्त आहे आणि याच अभिप्रायानें सुखदुःखें **"साक्षिभास्य"** आहेत, असें वेदांती म्हणतात आणि तें बरोबरहि आहे; पण सुखदुःखें साक्षिभास्य म्हटली म्हणजे साक्षी अनेक मानणें भाग आहे. ते अनेक न मानले तर सुखदुःखाचा संकर नसला तरी सुखदुःखज्ञानाच्या संकराचा दोष कायम राहतोच. म्हणून साक्षी अनेक मानले पाहिजेत. म्हणजे साक्षीवर अनेकत्व व ब्रह्मावर एकत्व असे विरुद्ध धर्म असल्यामुळें जीवाचें ब्रह्माशीं एकत्व घडत नाहीं; इतकेंच नाहीं तर वेदांत्यांनी मानलेल्या साक्षीचेंहि ब्रह्माशीं एकत्व घडत नाहीं. कोणत्याहि प्रकारानें 'जीवब्रह्मैक्य' या विषयाची सिद्धि होत नाहीं. म्हणून ग्रंथारंभ निष्फळ आहे.

(४) सिद्धांत मतानें विषयाची सिद्धी

जीवब्रह्माची एकता हा ग्रंथाचा विषय सिद्ध आहे. अंतःकरण, अंतःकरणाधिष्ठान चैतन्य आणि अंतःकरणांत प्रतिबिंबित चैतन्य या

तिहींस जीव[1] म्हणतात. त्यांत अंतःकरणाधिष्ठान चैतन्य विशेष्य आहे. अंतःकरण व अंतःकरणस्थित आभास एवढा भाग विशेषण आहे. विशेष्य चैतन्य आणि विशेषण साभास अंतःकरण मिळून जो विशिष्ट, तो जीवपदाचा वाच्य आहे. विशिष्टापैकी विशेषण किंवा विशेष्य यांपैकीं कोणत्याहि एका पदार्थाचा स्वीकार केला नाहीं, तर विशिष्ट जो जीव त्याचें स्वरूपच सिद्ध होणार नाहीं. कोणत्याहि राजसेवकाचे ठिकाणीं राजसत्तांश दिसत नाहीं. म्हणून मानला नाहीं तर त्याचें राजसेवकत्वच नष्ट होईल. त्याप्रमाणें सर्वव्यापकब्रह्मचैतन्याचा जेवढा भाग अंतःकरणास अधिष्ठानरूपानें आहे, त्यासच कूटस्थ, साक्षी, आत्मा वगैरे नांवें आहेत व तो चैतन्यभाग जीवस्वरूपांत विशेष्य भाग आहे. तो वंध्यापुत्राप्रमाणें असत् आहे असें पूर्वपक्षी म्हणतात; पण त्या साक्षीचा स्वीकार केला नाहीं, तर विशिष्ट जो जीव त्याच्या स्वरूपाची सिद्धीच घडणार नाहीं. याकरितां साक्षीचा स्वीकार अवश्य केलाच पाहिजे. विशिष्ट जीवाचें शुद्ध ब्रह्माशीं ऐक्य घडत नाहीं हें खरें आहे; तथापि विशिष्ट जीवापैकी विशेष्य भाग जो साक्षी तो शुद्ध सच्चिदानंदरूप असल्यामुळें त्याचें ब्रह्माशीं एकत्व घडतें. आभासयुक्त अंतःकरण हें साक्षीचैतन्याचें विशेषण असल्यामुळें त्या साक्षीच्या ठिकाणीं 'जीव' असा व्यवहार होतो आणि तेंच साभास अंतःकरण उपाधि असेल तर अधिष्ठान चैतन्यास 'साक्षी' अशी संज्ञा येते. ओळख पटण्याकरितां जो संकेत केलेला असतो त्यास संज्ञा म्हणतात. जीवामध्यें जो चैतन्यभाग आहे, तो मंदबुद्धि पुरुषास न समजण्यासारखा असला तरी शास्त्रयुक्तीनें ज्याची सिद्धि होते[2], तो पदार्थ न मानणें हें साहस आहे. यावरून इतकें सिद्ध झालें कीं, साभास-अंतःकरणविशिष्टचैतन्य जीव आहे आणि त्यांत साभास अंतःकरण एवढा भाग विशेषण आहे. विशेष्य जो चैतन्य भाग, त्यासच साभास अंतःकरण विशेषण असलें तर जीव म्हणावें आणि साभासअंतःकरण उपाधि असेल तर त्याच चैतन्य भागास साक्षी म्हणावें. अंतःकरणाचें ठिकाणीं कर्तृत्व, भोक्तृत्व, सुखदुःख इत्यादि संसारधर्म आहेत. त्या धर्मासहवर्तमान शुद्ध जो साक्षी त्याचें ज्यावेळीं अंतःकरण ज्ञान करून देतें त्यावेळेस

---

१. विशेष्य + विशेषण = विशिष्ट

आत्मा + अंतःकरण किंवा साभास-अंतःकरण = जीव.

२. श्रीगुरुपेनें प्रत्यक्ष अनुभवहि येतो.

अंतःकरणास विशेषण म्हणावें. **आपल्या धर्मासहवर्तमान जें दुसऱ्याचें ज्ञान करून देतें त्यास विशेषण म्हणतात.** आणि **आपण वेगळें राहून जें दुसऱ्याचें ज्ञान करून देतें त्यास उपाधि म्हणतात.** 'काळा घोडा आहे' या वाक्यांत घोडा हे विशेष्य आणि काळा हे विशेषण आहे. काळा रंग आपल्यासह-वर्तमान घोड्याचें ज्ञान करून देतो म्हणून 'काळा रंग' हें घोड्याचें विशेषण आहे. 'घोडा' हें विशेष्य आहे व 'काळा घोडा' हें विशिष्ट आहे. कानाच्या चाफ्यांत जें छिद्र असतें त्या छिद्रांत व्यापक आकाशाचा जेवढा भाग असतो तेवढ्याच आकाशभागास 'श्रोत्र' म्हणतात. या ठिकाणीं कानाचा चाफा, आपण वेगळा राहून आपल्या छिद्रांत असणाऱ्या आकाशभागाचें 'श्रोत्र' असें ज्ञान करून देतो, म्हणून कानाचा चाफा श्रोत्राची उपाधि आहे आणि श्रोत्र उपाहित आहे. **विशेषणानें युक्त तो विशिष्ट म्हणावा. उपाधीनें युक्त तो उपहित म्हणावा.** एकच अंतःकरण अधिष्ठानचैतन्याचे ठिकाणीं साक्षीभाव उत्पन्न करते, त्यावेळीं **'उपाधि'** आणि जीवभाव उत्पन्न करते त्यावेळीं '**विशेषण**' असतें. अंतःकरणा-धिष्ठान चैतन्याचें ठिकाणीं वास्तविक साक्षित्व नाहीं व जीवभावहि नाहीं. अज्ञानी जीवास आत्मस्वरूपाचें मी कर्ताभोक्ता आहे असें ज्ञान होतें, त्यावेळीं विशेषणाचें लक्षणाप्रमाणें अंतःकरणास 'विशेषण' म्हणतात आणि ज्ञानवानास आत्म्याचें असंग ब्रह्मरूपेंकरून भान होतें, म्हणून त्याच अंतःकरणास 'उपाधि' म्हणतात. जीवाचा विशेष्य भाग जो साक्षी त्याचे ठिकाणीं कोणताहि संसारधर्म नाहीं. सर्व संसारधर्म, विशेषण जें अंतः-करण त्याचेच ठिकाणीं आहेत. विशेष्य जो साक्षी त्याचे ठिकाणीं क्लेशा-दिक मानले तर वेदवचनाशीं विरोध येईल. सर्व वेदवचनें "**साक्षी सर्व क्लेशाहून रहित आहे**" असें प्रतिपादन करितात. साभास अंतःकरण-विशिष्ट जो व्यावहारिक जीव त्याचें ब्रह्माशीं एकत्व घडत नाहीं हे खरें आहे; तथापि "**जीव ब्रह्मरूप आहे**" असें म्हणण्यांत जीवपदानें पारमार्थिक जीव म्हणजे जीवपदाचें लक्ष्य जो साक्षी त्याचें ब्रह्माशीं एकत्व घडण्यास हरकत नाहीं. असें तात्पर्य आहे, वास्तविक बुद्धिदेशांत सर्वव्यापकचैतन्याच्या असणाऱ्या भागास फक्त साक्षी अशी संज्ञा मात्र केल्याचें सांगितलें आहे, वस्तुतः ते दोन्ही एकच आहेत; परंतु ज्यांना शास्त्रसंस्कार नाहीं, त्यांच्या समजुतीकरितां जीवब्रह्माची एकता, विशेषण आणि उपाधि यांचीं स्वरूपें सांगून सिद्ध केली आहे.

अंतःकरणाधिष्ठान चैतन्याला साक्षी म्हणावें. तीं अंतःकरणें अनेक असल्यामुळें साक्षीवर अनंतत्व आलेंच. अनंतत्वाचा एकत्वाशीं विरोध आहे, म्हणून त्या अनेक साक्षीचें "एक" ब्रह्माशीं एकत्व घडत नाहीं, अशी शंका केली होती. तिचें समाधान असें आहे कीं, व्यापक चैतन्याच्या म्हणजे ब्रह्माच्या ज्या कल्पित भागास अंतःकरण उपाधि आहे त्या भागास "साक्षी" अशी संज्ञा आहे; म्हणजे साक्षीचा भेद उपाधिकृत आहे; वस्तुगत नाहीं. म्हणून साक्षी एकच आहे. कारण, ब्रह्म सावयव नाहीं. उपाधिकृत भेद असला तरी वस्तुगत भेद नसल्यामुळें ब्रह्माशीं एकत्व घडण्यास हरकत नाहीं. असें पहा कीं, निरवयव आकाश सर्वत्र व्यापक आहे. त्यांतील पन्नास घटांत असणाऱ्या व्यापक आकाशाच्या प्रत्येक भागास 'घटाकाश' अशी संज्ञा आहे. तीं घटाकाशें घटाच्या उपाधीनें भिन्न भिन्न असलीं तरी व्यापक महाकाशाहून भिन्न नाहींत; महाकाशरूपच आहेत. त्याप्रमाणें अनेक अंतःकरणांच्या उपाधीनें साक्षी भिन्न भिन्न भासत असले तरी त्यांचें ब्रह्माशीं ऐक्य होण्यास हरकत नाहीं.

आतां सुखदुःखादिक हे ज्ञानेंद्रियांस आणि अंतःकरणास विषय नाहींत, असें पूर्वपक्षाचें म्हणणें आहे. त्यांत ज्ञानेंद्रियें अंतःकरणास विषय करीत नाहींत हें म्हणणें बरोबर आहे; पण "वृत्ति ही सुखदुःखांना विषय करीत नाहीं म्हणून सुखदुःखें साक्षिभास्य आहेत." या वाक्याचा अर्थ साक्षी स्वतः सुखदुःखें जाणतो असा नाहीं, तर अंतःकरणाचा परिणाम सुखदुःखरूप होतो तेव्हां अंतःकरणाची ज्ञानरूप वृत्ति त्या सुखदुःखास जाणते; म्हणज अंतःकरणवृत्तींत साक्षीचैतन्याचा प्रकाश असतो. त्या प्रकाशानें अंतःकरणवृत्तिच सुखदुःखांस जाणते, असा 'साक्षिभास्य' पदाचा अर्थ आहे. वृत्तीवांचून केवळ साक्षी सुखदुःखें जाणत नाहीं. जशी केवल राजसत्ता कोणाचें नियमन करीत नाहीं, नियमन करण्यास कोणत्या तरी व्यक्तीचा स्वीकार करावा लागतो. त्याप्रमाणें सामान्य चैतन्य जो साक्षी त्यास वृत्तीवांचून कोणत्याहि विषयाचें प्रकाशन करणें शक्य नाहीं. आकाशाचे ठिकाणीं 'घटाकाश' हें नांव आणि जलग्रहणरूप कार्य प्रतीत होतें तें घटाच्या उपाधीनेंच प्रतीत होतें. घट उपाधीवांचून 'घटाकाश' हें नांव आणि जलग्रहणरूप कार्य घडणें शक्य नाहीं. त्याचप्रमाणें चैतन्यास 'साक्षी' हें नांव आणि सुखदुःखादिसहित अंतःकरणाचें प्रकाशन हें अंतःकरणोपाधीनेंच होतें. अंतःकरणोपाधीवांचून चैतन्याचे ठिकाणीं 'साक्षी'

हें नांव आणि अंतःकरणाचें सुखादिधर्मप्रकाशनरूप कार्य, हें होणार नाहीं. उपाधीवांचून फक्त चैतन्यच प्रतीत होतें. म्हणून **साक्षी ब्रह्मरूप आहे.** या प्रकारें करून '**जीवब्रह्माची एकता**' **हा या ग्रंथाचा विषय सिद्ध** आहे.

(५) *प्रयोजनाविषयीं विचार.*

लोकांमध्यें प्रयोजन शब्दाचा अर्थ 'कारण' असा करतात; वेदांत-शास्त्रांत प्रयोजन शब्दाचा अर्थ '**फल**' असा आहे. वेदांतशास्त्राच्या अध्ययनापासून 'जीवब्रह्मैक्य' ज्ञानोत्पत्तिद्वारां, त्रिविध दुःखाचा नाश आणि नित्य, निरुपाधिक, निरतिशयानंदरूप ब्रह्मसौख्याची प्राप्ति हें फल आहे. व्यवहारांत जीं अनेक प्रकारचीं दुःखें आपल्या अनुभवास येतात आणि त्यांचा कोणत्याहि लौकिक उपायानें आत्यंतिक नाश होत नाहीं हें आपण पाहतों, तरीहि 'सर्वदुःखनाश व परमानंदप्रप्ति' व्हावी अशी जीवांची इच्छा नाहींशी होत नाहीं आणि जोंपर्यंत इच्छा निवृत्त होत नाहीं, तोंपर्यंत दुःखाची निवृत्ति होणें शक्य नाहीं. व्यवहारांत मनुष्य कोणत्याहि स्थितींत असो, कोणत्याहि अधिकारावर असो, कितीहि ऐश्वर्यसंपन्न असो, फार तर काय, सार्वभौम राजा असला तरीहि, त्या राजैश्वर्यानें त्याचें सर्व प्रकारचें दुःख निवृत्त होत नाहीं व होणें शक्यहि नाहीं, असें सामान्य विचारी मनुष्यास सुद्धां निर्विवाद कबूल करणें भाग आहे. **मनुष्यबुद्धीस जें कळणें शक्य नाहीं, तें समजून देणें, हेंच शास्त्राचें शास्त्रत्व.** प्रत्येक जीवमात्रास सर्व दुःखाची निवृत्ति आणि परमसुखाच्या प्राप्तीची इच्छा असते, हें कोणत्याहि धर्मांतील, पंथांतील, संप्रदायांतील माणसास, मग तो आस्तिक असो किंवा नास्तिक असो, कबूल करणें भाग आहे. म्हणजे सर्व जीवांचें ध्येय–साध्य एकच आहे. त्या साध्याचे प्राप्तीस कोणताहि लौकिक उपाय साधन नाहीं, हेंहि सर्वानुभवानें सिद्ध आहे. तात्पर्य, साधन अज्ञात आहे. त्या अज्ञात साधनाचें ज्ञान वेदांत करून देतो; म्हणून वेदान्त हें शास्त्र आहे. **वेदान्त म्हणजे उपनिषदें.** तें वेदान्त-शास्त्र 'जगन्मिथ्यात्वनिश्चय' हा सर्व दुःखनिवृत्तीचा उपाय सांगतें. व्यवहारांत मिथ्या शब्दाचा अर्थ नाशिवंत एवढाच समजतात; परंतु वेदानें प्रतिपादन केलेलें जगताचें मिथ्यात्व याहून निराळें आहे. '**ज्याचें ठिकाणीं जें नाहीं त्याचें ठिकाणीं तें दिसणें हें मिथ्यात्व.** यासच लौकिकांत '**भ्रम**' आणि शास्त्रीय भाषेंत '**अध्यास**' म्हणतात. ज्या पदार्थाचा **अध्यास** झालेला असतो, तो पदार्थ आणि त्याचें ज्ञान यास '**अध्यस्त**'

म्हणतात. उदाहरण:--रज्जूचे ठिकाणीं सर्प नाहीं; पण केव्हां केव्हां रज्जूचें ठिकाणीं सर्प दिसतो. म्हणून सर्प व त्याचें ज्ञान ही अध्यस्त आहेत आणि 'सर्प आहे' असा जो व्यवहार होतो, त्यास अध्यास म्हणतात. आणि रज्जूस सामान्यदृष्टीनें 'अधिष्ठान' म्हणतात. अधिष्ठानज्ञानानें अध्यस्त सर्प व त्याचें ज्ञान यांची निवृत्ति होते, त्याप्रमाणें आत्मा-ब्रह्माचें अधिष्ठानावर जगताचा अध्यास होतो आणि ब्रह्मज्ञानानें त्याचीं निवृत्ति होते. म्हणजे अध्यास निवृत्तीनें सकल दु:खांची निवृत्ति आणि परमानंदाची प्राप्ति होते. हेंच जीवांचें साध्यास मुख्य साधन आहे व यानेंच प्रयोजन म्हणजे फल सिद्ध होतें. याच प्रयोजनाचे सिद्धीवर सर्व वेदान्तशास्त्राची इमारत आहे. तें प्रयोजन, जगत् अध्यस्त ठरण्यावर अवलंबून आहे. वादांत जर जगत् अध्यस्त ठरलें नाहीं, तर वेदान्तशास्त्र निष्फळ होणार. समष्टिदृष्टीनें ब्रह्मावर जगत् अध्यस्त आणि व्यष्टिदृष्टीनें आत्म्यावर अहंकारादि अध्यस्त आहेत, असें थोड्या भेदानें म्हणण्याची वहिवाट आहे. वास्तविक विषयनिरूपणामध्ये जीव म्हणजे आत्मा व ब्रह्म एकच आहेत असें सिद्ध केलें आहे, तेव्हा कोणावरहि कांहीं अध्यस्त म्हटलें तरी हरकत नाहीं.

अध्यासाचें वर्णन जीवाच्या स्वाभाविक समजुतीच्या अत्यंत विरुद्ध असल्यामुळें लवकर पटण्यासारखें नाहीं, म्हणून आळस न करतां '**अध्यास म्हणजे भ्रम**' हें चांगलें लक्षांत ठेवून पुढील विषयाचें वारंवार चिंतन केल्यास समजून येईल.

प्रथम पूर्वपक्षीच्या दृष्टीनें आत्म्यावर अहंकारादि अनात्मपदार्थ अध्यस्त असणें संभवनीय नाहीं असें सांगून, नंतर सिद्धान्तीच्या मतानें अध्यास कसा संभवनीय आहे हें सांगू. या प्रकरणांत फक्त अध्यासाची संभावना मात्र सांगायची आहे. अध्यासाचें स्वरूप व सिद्धि पुढें चौथ्या व सहाव्या तरंगांत प्रतिपादन करूं.

वेदान्तमतांत सर्व जगत् अध्यस्त असून जगत्कारण ब्रह्मस्वरूपाचें-आत्मस्वरूपाचें जें अज्ञान तेंहि आत्मस्वरूपावर अध्यस्त आहे. त्यांत **अज्ञानास कारणाध्यास आणि अहंकारादि सर्व जगतास कार्याध्यास म्हणतात**. कारणाध्यास हा साक्षात् दु:खास हेतु नसून कार्याध्यासच साक्षात् दु:खास हेतु आहे. म्हणून प्रथम कार्याध्यासाचा असंभव सांगून नंतर **कारणाध्यासाचा असंभव सांगूं.**

(६) पूर्वपक्षीच्या मतानें कार्याध्यासाचा असंभव

अहंकारादि अनात्मवस्तु यास बंध म्हणतात. तो बंध वेदान्ती म्हणतात त्याप्रमाणें आत्म्यावर अध्यस्त असता, तर आत्मज्ञानानें त्याची निवृत्ति झाली असती; पण बंध अध्यासरूप नाहीं, म्हणून त्याची ज्ञानानें निवृत्तिहि संभवत नाहीं. ज्या वस्तूचें ज्ञान होतें तें ज्ञान, त्या वस्तूच्या ठिकाणीं असणारा अध्यास आणि अध्यासाचें कारण, जें त्या वस्तूचें अज्ञान, या दोघांस निवृत्त करतें. ज्याप्रमाणें रज्जूचें ज्ञान रज्जूचे ठिकाणीं असणारा सर्पाध्यास व त्या अध्यासास कारण जें रज्जूचें अज्ञान यांची निवृत्ति करतें. भ्रांतिज्ञानाचा विषय आणि त्याचें ज्ञान यास अध्यास म्हणतात. सत्य वस्तूची ज्ञानानें निवृत्ति होत नाहीं. आत्म्याचे ठिकाणीं अहंकारादि बंध अध्यासरूप नाहीं. कारण, जेव्हां अध्यास घडतो तेव्हां त्यास कांहीं कारणें असतात. कारणसमुदायांस सामुग्री म्हणतात तीं कारणें अशीं :—

(७) कार्याध्यासाची सामुग्री

१. सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार. २. तीन प्रकारचा दोष म्हणजे (१) प्रमातादोष, (२) प्रमाणदोष व (३) प्रमेयदोष.

ही कार्याध्यासाची सामुग्री आहे. या सामुग्रीवांचून अध्यास घडणार नाहीं, अध्यासाचे लोकप्रसिद्ध दृष्टांत म्हणजे, रज्जु-सर्प, शुक्ति-रजत, स्थाणु-पुरुष वगैरे आहेत. जगतांत ज्यानें सत्य सर्प किंवा सत्य रजत म्हणजे रुपें पाहिले असेल, त्यासच रज्जूवर म्हणजे दोरीवर सर्पाचा किंवा शिंपीवर रुप्याचा अध्यास–भ्रम होतो. म्हणजे सत्य सर्पाच्या ज्ञानाचा संस्कार ज्याच्या अंतःकरणांत असेल त्यासच रज्जूवर सर्पाचा अध्यास होईल. त्याचप्रमाणें ज्याच्या अंतःकरणांत सत्य रुप्याचा किंवा सत्य पुरुष ज्ञानाचा संस्कार असेल त्यासच शिंपीवर रुप्याचा किंवा स्थाणूवर म्हणजे झाडाच्या खोडावर पुरुषाचा अध्यास होईल. सत्यवस्तूच्या ज्ञानाचा संस्कार नसेल, तर अध्यास होणार नाहीं. आत्म्यावर अहंकारादि बंध अध्यस्त म्हणावयाचा असेल तर, अहंकारादि बंध कोठेतरी सत्य असून त्या सत्यबंधाच्या ज्ञानाचा संस्कार असता, तर अहंकारादि बंध आत्म्याचे ठिकाणीं अध्यस्त आहे, असें म्हणणें कदाचित् सयुक्तिक झालें असतें; पण अडचण ही आहे कीं, वेदान्तमतांत आत्म्याशिवाय केव्हांच आणि

कांहींच सत्य नाहीं आणि सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार तर अध्यासाचें कारण आहे. **बध कोठेंच सत्य नसल्यामुळें सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्काराचाच असंभव आहे**; म्हणून बंध अध्यस्त म्हणणें संभवत नाहीं.

शिवाय दोषत्रयहि संभवत नाहींत, दोषत्रयांत :— १ प्रमाता, २ प्रमाण व ३ प्रमेय, हे तीन दोष येतात. त्यांपैकीं प्रथम प्रमेय दोषाचा असंभव सांगतों.

ज्या वस्तूचें ज्ञान होतें, तिला प्रमेय म्हणतात. दृष्टान्तांत रज्जु प्रमेय असून तिजवर सर्पज्ञान होतें. त्या सर्पज्ञानाचा विषय सर्प तोहि प्रमेयच आहे. त्या दोन प्रमेयांमध्यें म्हणजे रज्जु व सर्प यांमध्यें लांबटपणा वगैरे सादृश्य आहे. त्याचप्रमाणें शिंपी आणि रुपें यांत चकचकीतपणाचें सादृश्य आहे. म्हणून रज्जूवर सर्पाचा व शुक्तीवर रुप्याचा अध्यास होतो. अध्यासाचे सरणींत बोलावयाचें म्हणजे अधिष्ठान (रज्जु) व आरोप्य (सर्प) यामध्यें सादृश्य असावें लागतें. आतां आत्मा (अधिष्ठान) आणि अहंकारादि सर्व जगद्रूपी बंध (आरोप्य) यांच्यांत सादृश्य काय ? सादृश्यता तर नाहींच; उलट प्रकाश आणि अंधःकार याप्रमाणें अत्यंत विरोध आहे. **आत्मा प्रत्यक्** म्हणजे सर्व पदार्थांचें आंत आणि **बंध पराक्** म्हणजे बाहेर किंवा दूर आहे. आत्मा विषयीं–स्वप्रकाशमान व बंध विषय–जड आहे. याप्रकारें विरुद्ध धर्मवान आत्मा आणि अनात्मा या दोहोंत अध्यास घडणें शक्य नाहीं. वास्तविक दोन पदार्थांत सादृश्य असणें हा दोष नाहीं. तथापि रज्जु आणि सर्प यांमध्यें **सादृश्य असल्यामुळें ' भ्रम ' होतो.** म्हणून सादृश्याला दोष असें म्हटलें आहे.

त्याचप्रमाणें प्रमाता[1] व प्रमाण[2] दोषांचीं बंधाच्या अध्यासास आवश्यकता आहे; पण ते दोष सिद्ध होत नाहींत. कारण, ज्यास ज्ञान होतें तो (अंतःकरणविशिष्टचैतन्य) **प्रमाता** व ज्या इंद्रियांच्या सहाय्यानें ज्ञान होतें त्या इंद्रियास **प्रमाण** म्हणतात. अध्यास होण्यास **प्रमात्याचे ठिकाणीं लोभभयादि व प्रमाणाचे ठिकाणीं पित्तमलादि दोष असावे लागतात.** म्हणजे प्रमाता व प्रमाणाचें स्वरूप अध्यासाहून पूर्वकालीं असलें पाहिजे आणि त्यांचे ठिकाणीं दोषहि असले पाहिजेत. बंधाचें अध्यासामध्यें प्रमात्याचे ठिकाणीं लोभभयादि किंवा प्रमाणाचे ठिकाणीं पित्तमलादि दोष तर नाहींतच; पण बंधाचे अध्यासाहून पूर्वीं त्यांची

१. पाहणारा. २. पाहण्याचें साधन. यांचें स्पष्टीकरण चौथ्या तरंगांत आहे.

उत्पत्तिच सिद्ध नाहीं. कारण, अहंकारादि सर्व अनात्म पदार्थ हाच जर बंध आहे, तर त्यांतच प्रमाता व प्रमाणांची गणना आहे. रज्जूवर सर्पाध्यास पाहणारा जो प्रमाता, तो सर्पाध्यासाहून पूर्वीं असतो. तसा अहंकारादि बंध पाहणारा प्रमाता पूर्वीं असला पाहिजे; पण तो असणें संभवनीय नाहीं. त्याचें स्वरूपच जर सिद्ध होत नाहीं तर त्याचे ठिकाणीं दोषाची सिद्धी होत नाहीं, हें आपोआपच ठरतें आणि अध्यास होण्यास दोष तर पाहिजेत. त्यांचा अभाव आहे, म्हणून अहंकारादि अनात्म पदार्थ आत्म्यावर अध्यस्त आहेत, हें म्हणणें संभवत नाहीं. आत्म्यावर बंध जर अध्यस्त नाहीं, तर आत्मज्ञानानें त्याची निवृत्ति होतें हें म्हणणेंही संभवत नाहीं.

आतां, ज्याप्रमाणें सर्पाध्यास होण्यास अधिष्ठान रज्जूचें अज्ञान असतें आणि त्या अज्ञानाचें कार्य सर्प होतो त्याप्रमाणें आत्म्यावर बंधाचा अध्यास होण्यास आत्मस्वरूपाचें अज्ञान असलें पाहिजे; म्हणजे त्या अज्ञानाचें कार्य अहंकारादि बंधाचा अध्यास घडेल. यांत अधिष्ठानाचें अज्ञान हें कारण असून, तेंहि अध्यस्त आहे, म्हणून त्यास **कारणाध्यास** म्हणतात आणि त्या अध्यस्त अज्ञानाचें कार्य अहंकारादि बंध त्यास **कार्याध्यास** म्हणतात. कार्याध्यासाला काय सामुग्री लागते व त्या सामुग्रीचा बंधाचे अध्यासाविषयीं अभाव कसा आहे, हें वर सांगितलेंच आहे. आतां कार्याध्यासाचें कारण जें आत्मस्वरूपाचें अज्ञान तें आत्म्याच्या ठिकाणीं कसें संभवनीय नाहीं, हें दाखवितों.

(८) कारणाध्यासाचा असंभव.

रज्जुसर्प किंवा शुक्तिरजत दृष्टांतामध्यें अधिष्ठान रज्जूचें किंवा शुक्तीचें **सामान्यज्ञान** असून विशेषरूपाचें **अज्ञान** असलें पाहिजे. स्पष्ट प्रकाशांत रज्जु किंवा निबिड अंधःकारांत रज्जु असेल तर सर्पाचा भ्रम होणार नाहीं. मंद अंधःकारांत हा कांहींतरी लांबट पदार्थ आहे, असें प्रथम रज्जूचें " **इदं** " रूपानें **सामान्यज्ञान** असेल आणि ही रज्जु आहे, असें **विशेषज्ञान नसेल** तर अध्यास होईल. त्याप्रमाणें आत्म्याचें सामान्यज्ञान असून विशेषरूपानें अज्ञान असेल तरच बंधाचा अध्यास होणें संभवनीय आहे; पण वेदांत मताप्रमाणें सूर्याचें ठिकाणीं ज्याप्रमाणें अंधकार संभवत नाहीं त्याप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञान संभवतच नाहीं. कारण, आत्मा ज्ञानरूप म्हणजे प्रकाशरूप आहे आणि अज्ञान तमरूप म्हणजे

अंधकाररूप आहे. म्हणून त्यांचा परस्पर विरोध आहे. अशा स्वयंप्रकाश आत्म्याचे ठिकाणीं सामान्यरूपानें ज्ञान आणि विशेषरूपानें अज्ञान असें म्हणावें तर आत्मा ' निर्विशेष म्हणजे सामान्यविशेषभावरहित आहे ' या वेदान्तसिद्धांताची हानी करणें होय.

वरील विवेचनांवरून आत्म्याचे ठिकाणीं बंधाचा अध्यास होण्यास कारणसामुग्रीपैकीं एकहि कारण सिद्ध होत नसल्यामुळें, आत्म्याचे-ब्रह्माचे ठिकाणीं बंध अध्यासरूप आहे. हें म्हणणें संभवत नाहीं. प्रत्यक्ष प्रतीत होणारा पदार्थ जर अध्यस्त नसेल, तर सत्यच असतो. या नियमाप्रमाणें अहंकारादि संसार अध्यासरूप नसून, प्रत्यक्ष प्रतीत होतो म्हणून तो सत्यच आहे. **सत्यपदार्थाची केवळ ज्ञानानें निवृत्ति होत नाहीं,** हें सर्वसंमत आहेच. दुःखरूपी संसाराची निवृत्ति व्हावी ही सर्वांची इच्छा आहे संसार-बंध अध्यस्त नाहीं, म्हणून ब्रह्मज्ञानानें त्याची निवृत्ति होत नाहीं; अर्थात् वेदबोधित कर्मानुष्ठानानेंच त्याची निवृत्ति करणें अवश्य आहे, म्हणून ब्रह्मज्ञानप्रतिपादक ग्रंथारंभ निष्फल आहे.

(९) कर्म हेंच मोक्षप्राप्तीचें साधन

वेदबोधित कर्म १ विहित[1] व २ निषिद्ध[2] असें दोन प्रकारचें आहे. पुरुषप्रवृत्यर्थ जें सांगितलें तें ' विहित ' व निवृत्यर्थ जें सांगितलें तें 'निषिद्ध' कर्म म्हणावें. या कर्मविचारांत पापपुण्य उत्पन्न करून देणाऱ्या फक्त वेदबोधित कर्माचा विचार आहे. जांभई, शिंक, ढेकर इत्यादि शरीराचे ठिकाणीं होणारें जें सहज व्यापार, त्यास शास्त्रीय विचारांत कर्म म्हणत नाहींत. विहित कर्मांत १ नित्य, २ नैमित्तिक, ३ काम्य आणि ४ प्रायश्चित असे चार भेद आहेत. नित्यनैमित्तिककर्म केवळ वेदाज्ञेवर अवलंबून आहे, पुरुषेच्छेवर अवलंबून नाहीं, कारण तें न केलें तर शास्त्रानें प्रायश्चित सांगितलें आहे. केलें तर मात्र पुण्य नाहीं. **नित्यकर्म** म्हणजे (संध्यावंदनादि) ज्याचें नित्य विधान आहे, आणि चंद्रसूर्यादि ग्रहणें व श्राद्धादि, किंवा वयानें, जातीनें, आश्रमानें, शास्त्रज्ञानानें किंवा सर्वांत श्रेष्ठ ब्रह्मात्मैक्यज्ञानी असे एकापेक्षां एक श्रेष्ठ असलेले पुरुष आले असतां त्यास उत्थापनादि[3] सत्काररूपकर्म, हें **नैमित्तिककर्म** म्हणावें. जें विशेष फलप्राप्तीकरिता विधान केलेलें असतें तें **काम्यकर्म** म्हणावें. जसें पाऊस

---

१. करावें म्हणून सांगितलेलें. २. करू नये म्हणून सांगितलेलें. ३. उठून उभे राहून नमस्कार करणें, आसनादि देणें वगैरे.

पाडण्याकरिता "कारिरीयाग" किंवा स्वर्गकामार्थ "अग्निहोत्र, सोमादि-याग." आणि जें पापनिवृत्तीकरितां विधान केलेलें असतें तें **प्रायश्चित्तकर्म** म्हणावें. जसे [1]प्रमादानें संन्याशास द्रव्य घेतल्यानें पाप होतें. त्या पापाची निवृत्ति घेतलेल्या द्रव्याचा त्याग आणि तीन दिवस उपवास केल्यानें होतें. एखादा लोभी संन्याशी द्रव्य घेऊन तीन दिवस उपवास करील; पण नुसतें उपवास करणें, हें प्रायश्चित कर्म नाहीं; द्रव्यत्यागपूर्वक तीन दिवस उपवास, हें विशेष लक्षांत ठेवण्यासारखें आहे. हें कर्माचें स्वरूप सांगिल्यानंतर मुमुक्षूनें काय करावें, त्याचा विचार सांगतों. मुमुक्षूनें निषिद्ध व काम्यकर्म करूं नये. कारण, काम्यकर्मानें उत्तम लोकप्राप्ति आणि निषिद्धकर्मानें नरकादि लोकांची प्राप्ति होते. याकरितां तीं दोन्हीं न करतां नित्यनैमत्तिक कर्मच करावें. तें न केलें तर पाप होऊन नीच लोकप्राप्तीचा प्रसंग येईल. पापाच्या प्रतिबंधार्थच नित्यनैमित्तिक कर्म करावें. पापप्रतिबंधाशिवाय नित्यनैमित्तिकाचें दुसरें फल नाहीं. कदाचित् चुकून निषिद्धकर्म घडलें तर प्रायश्चित्त कर्म करावें. प्रायश्चित्तकर्म साधा-रण व असाधारण, असें दोन प्रकारचें आहे. आपल्या हातून अमूक एक पातक झाल्याचें समजलें तर त्याच पातकाची निवृत्ति करण्याकरितां जें विधान शास्त्रानें केलें असेल तर तें **असाधारण प्रायश्चित्त** म्हणावें. जसें यतीस द्रव्यत्यागपूर्वक तीन दिवस उपवास हें प्रायश्चित्त द्रव्यग्रहणाबद्दल सांगितलेलें आहे, तें असाधारण प्रायश्चित्तकर्म होय.

प्रस्तुत शरीरांत **साधारण प्रायश्चित्त** करावें म्हणून सांगितलें आहे. तें कां करावें व त्याचें फल काय, हें सांगण्यापूर्वी कर्माची माहिती देणें अवश्य आहे. ती अशी :—संचित, प्रारब्ध आणि क्रियमाण या रीतीनें कर्माचे तीन भेद आहेत.

(१) **अनादिकालापासून अनंत मनुष्यजन्मांत जीं कर्में[2] केलीं असतील आणि ज्या कर्माच्या फलभोगास आरंभ झाला नाहीं, अशा कर्माच्या साठ्यास संचित कर्म म्हणावें.**

(२) त्या संचितांतून ज्या कर्माच्या फलभोगांस आरंभ होऊन वर्तमान शरीर प्राप्त झालें आहे, त्या कर्मसमुदायास **प्रारब्ध** म्हणावें. **प्रकर्षेकरून ज्याच्या फलभोगास आरंभ तें प्रारब्ध.** प्रारब्धकर्मांत एकच शरीर प्राप्त होतें, असा नियम नाहीं कदाचित् दोन, चार, दहा, वीस,

१. न कळतां किंवा चुकीनें. २. देहात्मबुद्धीनें.

शंभरहि जन्म देणारें प्रारब्धकर्म असूं शकेल. तीं सर्व शरीरें मनुष्याचींच येतील, असाहि नियम नाहीं. मात्र मनुष्यशरीरांतच विहित व निषिद्ध कर्में करून पापपुण्याची उत्पत्ति होते. जोंधळ्याचा एक दाणा पेरला असतां त्यापासून अनंत दाणे उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें एका मनुष्यजन्मांत घडणाऱ्या कर्मांत बरें वाईट अनंत जन्म देण्याचें सामर्थ्य असतें, असो. **प्रारब्धकर्माचा नाश त्याच्या फलभोगानेंच होतो,** अन्य प्रायश्चित्तादि कोणत्याहि उपायानें होत नाहीं. मागें जें संचितकर्म सांगितलें आहें, त्या संचितांतहि काम्य आणि निषिद्ध या दोनच कर्मांचा भोग शिल्लक असणार; कारण, मागील मनुष्यजन्मांत नित्यनैमित्तिक कर्म केलें असेल, तर त्यापासून पुण्योत्पत्ति तर नाहींच, फक्त तें न केल्यानें जें पातक झालें असतें, तें तीं कर्में केल्यामुळें झालें नाहीं, एवढेंच त्याचें फल. बाकी राहिलीं काम्य व निषिद्ध हीं दोनच कर्में, त्यांत निषिद्धकर्माच्या पापाचें फल व काम्यकर्माच्या पुण्याचें फल ह्यांची निवृत्ति कशी होणार हा प्रश्न आहे. त्यांत काम्यकर्माच्या फलाची इच्छा केली नाहीं म्हणजे त्याचें फल उत्तम भोगादि मिळणार नाहीं. असें पहा कीं, कोणी एका पुरुषानें द्रव्यप्राप्तीकरितां कांहीं यत्न केला, त्यानंतर आणि द्रव्यप्राप्तीच्या पूर्वीं, द्रव्याची इच्छा निवृत्त झाली तर इच्छाभावेंकरूनच त्यास द्रव्य प्राप्त होत नाहीं. त्याप्रमाणें जन्मांतरीं उत्तम भोगप्राप्तीच्या इच्छेनें कर्म केलें; पण आतां त्या फलभोगाची इच्छा नाहींशी झाली, तर त्यास फल प्राप्त होणार नाहीं. इच्छाभावेंकरून काम्यकर्माचें फल मिळत नाहीं, असें आम्हींच म्हणतों असें नाहीं, तर वेदान्तमतांतहि असेंच मानिलें आहे. या रीतीनें संचितांतील काम्यकर्माच्या फलाचा, फलेच्छेच्या अभावानें नाश झाला. आतां फक्त संचितांतील अज्ञात निषिद्ध कर्माचा नाश होणें आहे. तो नाश साधारण प्रायश्चित्तानें होतो. साधारण प्रायश्चित्त म्हणजे ईश्वरनामोच्चारण अथवा गंगास्नान हें आहे. गंगास्नानापेक्षां ईश्वरनामोच्चारण हें सर्वांस सुलभ आहे. गंगास्नान व ईश्वरनामोच्चारण हीं केवल प्रायश्चित्तरूपच नाहींत, काम्यरूपहि आहेत. कारण, गंगास्नान व ईश्वरनामोच्चारणानें उत्तम लोकाची प्राप्ति होत असल्याचें शास्त्रानें सांगितलें आहे, म्हणून काम्यरूपहि आहेत; तथापि उत्तम लोकप्राप्तीची इच्छा नसल्यामुळें मुमुक्षूस केवल प्रायश्चित्तरूपच आहेत. सकामाला काम्यरूप व प्रायश्चित्तरूप आहेत; परंतु उत्तम लोकप्राप्तीची इच्छा

असणारा जो निष्काम पुरुष, त्यास केवल प्रायश्चित्तरूपच आहेत, हें साधारण प्रायश्चित्त संचितांतील सर्व अज्ञात पातकांचा नाश करितें. असाधारण प्रायश्चित्त अमुक एक पातक आपल्या हातून झालें आहे, अशा ज्ञात पातकांचाच नाश करतें. मागे संचित व प्रारब्ध कर्माचें वर्णन केलें.

(३) तिसरें क्रियामाणकर्म सांगावयाचें राहिलें आहे. **क्रियमाण म्हणजे हल्लीं प्राप्त असलेल्या शरीरांत केले जाणारें कर्म.** तें कसें करावें येवढें सांगावयाचें आहे. मुमुक्षूनें नित्य व नैमित्तिक कर्म करावें, त्यापासून पुण्य उत्पन्न होत नाहीं, फक्त पापाचा प्रतिबंध होतो. म्हणजे नित्य-नैमित्तिक कर्मापासून पाप किंवा पुण्य यांपैकीं कांहींहि उत्पन्न होत नाहीं. काम्य व निषिद्ध कर्में करूं नयेत. काम्यकर्म केलें नाहीं, म्हणजे पुण्य उत्पन्न होत नाहीं. निषिद्ध कर्म केलें नाहीं, म्हणजे पाप उत्पन्न होत नाहीं. कदाचित् प्रमादेंकरून म्हणजे नजरचुकीनें निषिद्ध कर्म घडलें, तर असाधारण प्रायश्चित्त करावें आणि संचितातील अज्ञात पातकांच्या नाशाकरितां ईश्वरनामोच्चारणादि साधारण प्रायश्चित्त करावें. संचितांतील काम्य-कर्माचा फलेच्छाभावानें नाश झालाच आहे. अशा रीतीनें पापपुण्योत्पत्तीचा प्रतिबंध झाला असतां, मुमुक्षु मुक्त होईल किंवा असेंहि मानावें कीं, मुमुक्षूनें फक्त नित्यनैमित्तिक कर्मच करावें, प्रायश्चित्त करूंच नये. कारण, वेदान्तमतांत ज्ञान्याच्या संचितकर्माचा ब्रह्मज्ञानानें जसा नाश अंगिकारिला आहे, त्याचप्रमाणें निषिद्ध व काम्य कर्म न करतां नित्य नैमित्तिक कर्म करणाऱ्या मुमुक्षूच्या संचितकर्माचा नाश होतो, असें आम्हीं म्हणतों.

किंवा अशी कल्पना करावीं कीं, संचितांतील काम्य व निषिद्ध कर्में आणखी एक जन्म मुमुक्षुस देतात अथवा योगमतांत योगी पुरुषास एकाच कालीं सर्व संचितकर्मापासून जशी अनंत शरीरें प्राप्त होऊन फलभोग होतो, तसा मुमुक्षूस उत्तरजन्माचे ठिकाणीं एकाच शरीरांत सर्व कर्मांचा फलभोग होतो.

अथवा नित्य नैमित्तिक कर्मानुष्ठान करतेवेळीं जे क्लेश होतात ते जन्मांतरींच्या संचितांतील निषिद्ध कर्मांचें फल आहे, म्हणून दुसरा जन्म निषिद्ध कर्मभोगाकरितां प्राप्त होत नाहीं. आतां जें संचितकाम्य आहे तें आणखी एक जन्म किंवा एकाच कालीं अनंत शरीरें प्राप्त करून देतें, म्हणून उत्तर जन्मांत मुमुक्षूस दुःखाचा लेशहि होत नाहीं. केवळ सुखोप-

भोग होतो. कारण, जन्मांतरींच्या फक्त विहित संचितकर्मानेंच प्रस्तुतचें शरीर प्राप्त झालें आहे. जन्मांतरीचें संचितांतील निषिद्ध कर्म तर पूर्व-जन्मांतच नित्यनैमित्तिक कर्मानुष्ठानाच्या क्लेशानें भोगून संपविलें आहे. अशा रीतीनें प्रायश्चित्तकर्म न करतां केवल नित्यनैमित्तिक कर्मानुष्ठानानेंच **मोक्ष** होतो असा कर्मवादीचा सिद्धांत आहे. आणखी एक जन्म घेऊन सर्व कर्माचा भोग झाला म्हणजे **मोक्ष होतो.** या मतास **एकभवीवाद** म्हणतात. (नकाशा क्र. ४ पहा.)

अशा रीतीनें कर्मानें मोक्ष होतो, म्हणून बंधाच्या निवृत्तीकरितां ज्ञानाचें प्रयोजन नाहीं. म्हणून ग्रंथारंभ निष्फल आहे. बरें ज्ञानापासूनहि मोक्ष होतो असें मानलें, तरी तें त्याचें मुख्य फल आहे, असें म्हणतां येत नाहीं. जसें नीलपीतादी रूपाचें ज्ञान नेत्रेंद्रियावांचून दुसऱ्या कशानेंहि होत नाहीं, म्हणून रूपाचें ज्ञान हें नेत्राचें फल आहे. तसें जर ज्ञानावांचून दुसऱ्या कोणत्याहि उपायानें मोक्ष झाला नसता, तर ज्ञानाचेंच फल मोक्ष म्हणतां आला असता; पण वर सांगितल्याप्रमाणें कर्मानेंहि मोक्ष होतो, म्हणून ज्ञानाचें मुख्य फल मोक्ष नाहीं. याकरितां ग्रंथारंभ निष्फल आहे.

आमच्या मतानें अधिकाऱ्याचा असंभव, विषयाची असिद्धि आणि प्रयोजनाचा अभाव आहे, म्हणून संबंधहि सिद्ध होत नाहींत. विषयाच्या अभावामुळें, ग्रंथाचा व विषयाचा प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावसंबंध घडत नाहीं. अधिकारी आणि फलाचा अभाव आहे म्हणून प्राप्यप्रापकभावसंबंध तसाच अधिकारी आणि विचार यांत कर्तृकर्तव्यभावसंबंधहि घडत नाहीं. ज्ञानाची निष्फलता आहे म्हणून ज्ञान आणि ग्रंथ यांचा जन्यजनकभाव-संबंध घडत नाहीं. (ती ज्ञानाची निष्फलता कशी आहे ते पहा) :—

वेदान्ती म्हणतात त्याप्रमाणें मोक्ष प्राप्त करून देणारें अद्वैत ब्रह्म-ज्ञान उत्पन्न होणेंच शक्य नाहीं. कारण, जगांत असणाऱ्या प्रत्येक वस्तू-पासून कांहींतरी फल प्राप्त होतें. **निष्फल अशी वस्तूच उत्पन्न होत नाहीं.** पुष्कळ वस्तु निष्फल उत्पन्न झाल्या आहेत असें लोकांस वाटतें; परतु सूक्ष्म विचार केला तर त्या सर्व वस्तूंस फल आहे. माशा अंगावर बसल्या किंवा डास चावलें तर हे प्राणी, किंवा अशाच तऱ्हेचें कोळ्यांचीं जाळीं वगैरे पदार्थ निष्फल आहेत असें वाटतें; परंतु त्यांच्यापासून दुसऱ्यांना दुःख होतें, हेंच त्यांचें फल. 'फल' शब्दाचा केवल सुखच असा अर्थ आहे असें नाहीं. अशी एक कथा आहे की, कोणी एक धनिक पुरुष

प्रवास करीत असतां डोंगराळ प्रदेशांत त्याचे पाठीस एक चोर लागला. चोरभय चुकविण्याकरितां तो धनिक डोंगराच्या गुहेत शिरला. चोर गुहेजवळ येतो, इतक्यांत गुहेच्या तोंडाशीं एका कोळचानें जाळें केलें. चोर तेथें आल्यानंतर त्या गुहेंत तो धनिक गेला असेल असें त्यास प्रथम वाटलें. नंतर असेंहि वाटलें कीं, जर या गुहेंत तो शिरला असता, तर हें कोळचाचें जाळें मोडलें असतें. असें आपल्याशीच पुटपुटून चोर पुढें गेला. हें त्याचें पुटपुटणें धनिकानें ऐकिलें, तेव्हा कोळचाच्या जाळचानें आज मला जीवदान दिलें, असें त्यास वाटलें. तात्पर्य, प्रत्येक वस्तूपासून कांहीं ना कांहीं सुख असो कीं दुःख असो, पण फल आहे. निष्फल अशी एकहि वस्तु उत्पन्न होत नाहीं. तुमचें ब्रह्मज्ञान दुःख तर देत नाहीं हें तुम्हांस कबूल आहेच. बरें, बंधनिवृत्ति करून सुख देतें म्हणावें तर, बंध सत्य असल्यामुळें दुःखाची निवृत्ति आणि परमानंदप्राप्ति हेंहि त्याचें फल नाहीं. कोणच्याहि प्रकारानें ब्रह्मज्ञानाचें फल सिद्ध होत नाहीं आणि [1]सफल वस्तूच जन्य म्हणजे उत्पन्न होते असा नियम आहे. ज्ञान सफल नाहीं, म्हणून त्याची उत्पत्ति संभवत नाहीं. अर्थात् ज्ञानाचा आणि ग्रंथाचा जन्यजनकभाव संबंध घडत नाहीं. म्हणून प्रयोजनाच्या व संबंधाच्या अभावामुळें ग्रंथाचा आरंभ घडत नाहीं.

(१०) सिद्धांतमतानें कार्याध्यासाचा संभव

पूर्वपक्षीचें म्हणणें "अध्यासाची सामुग्री नाहीं म्हणून बंध अध्यस्त नाहीं; सत्य आहे. त्या सत्यबंधाची ज्ञानानें निवृत्ति होणार नाहीं. वेदबोधित कर्माचरणानें बंधाची निवृत्ति होईल." तें कर्म कोणतें व कसें आचरण करावें याचाहि विस्तारपूर्वक विचार सांगितला आहे. तूर्त बंध अध्यस्त आहे कीं नाहीं, एवढाच मुख्य वादाचा प्रश्न आहे. पूर्वपक्षाच्या मतानें, (१) **सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार** आणि (२) **प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय,** यांचे ठिकाणीं असणारे दोष, ही कार्याध्यासाची सामुग्री आहे; आणि ती बंधाच्या अध्यासाविषयीं सिद्ध होत नसल्यामुळें बंध अध्यस्त नाही, असें म्हणणें आहे.

सिद्धांतमतांत याचें पहिलें उत्तर असें आहे कीं, ही वर वर्णन केलेली कार्याध्यासाची सामुग्रीच नाहीं. कारणाच्या समुदायास सामुग्री

---

१. जिला कांहींतरी फल आहे तीच.

म्हणतात. अध्यासाला मुळींच सामुग्री लागत नाहीं, असें आमचें म्हणणें नाहीं; पण सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार व **प्रमातादि दोषत्रय** हीं सामुग्री नाहीं, कार्याध्यासास फक्त "**सजातीयवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार**" कारण आहे. दोषत्रय कारणच नाहींत. कारणाचा विचार करतांना हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं, "**ज्याच्या असण्यानें कार्य होतें आणि नसण्यानें कार्य होत नाहीं,**" **तेंच कारण.** जसा सत्य सर्पाच्या ज्ञानसंस्कारानें रज्जूवर सर्पाध्यास होतो तसा सत्य सर्पाचा ज्ञानसंस्कार नसतां, वादीचा केलेला मिथ्या सर्प किंवा चित्रांत काढलेला मिथ्या सर्प पाहून, हा सर्प आहे असें लोकांकडून ज्ञान झालें, तरी त्या मिथ्याज्ञानसंस्कारानेंहि रज्जूवर सर्पाध्यास होतो. म्हणजे सत्य सर्पाच्या ज्ञानाचा संस्कार नसतांहि अध्यास घडतो. म्हणजे सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार अध्यासास कारणच नाहीं. कारण, सत्यवस्तूच्या ज्ञानजन्यसंस्कारावांचून जर अध्यास घडलाच नसता, तर सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार अध्यासास कारण म्हणतां आलें असतें. मिथ्या सर्पाच्या ज्ञानजन्यसंस्कारानेंहि अध्यास घडतो, असा जर प्रत्यक्ष अनुभव आहे, तर सत्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कारच अध्यासाचा हेतु आहे, हें म्हणणें बरोबर नाहीं. याकरितां कारणाचे लक्षणांतून "**सत्य**" शब्द काढून त्या ठिकाणीं "**सजातीय**" शब्द घालून "सजातीयवस्तुज्ञान-जन्यसंस्कार" अध्यासाला हेतु आहे, असेंच कारण मानणें अवश्य आहे. कारणाचें असें लक्षण केलें म्हणजे आत्म्याहून बंध कोठें तरी सत्य असून त्याच्या ज्ञानाच्या संस्काराची आवश्यकता आहे, हा पूर्वपक्षींनीं दिलेला दोष आपोआप गेला. संस्काराचें जनक जें ज्ञान आणि त्या ज्ञानाचा जो विषय, तो सत्य असो कीं मिथ्या असो, तो विषय सजातीय मात्र असला पाहिजे. वारुळावर असणाऱ्या सापावर आणि चित्रांत काढलेल्या सापावर 'सर्पत्व' ही एकच जाति आहे. म्हणून मिथ्या सर्पाचें ज्ञान सत्य सर्पाच्या ज्ञानाशीं सजातीय आहे आणि मिथ्या सर्पाच्या ज्ञानसंस्कारानें अध्यास घडतो, म्हणून "**सजातीयवस्तुज्ञानजन्यसंस्कारच**" अध्यासाचें कारण आहे, हें सिद्ध झालें.

आतां अध्यासास ज्ञानजन्यसंस्कार कारण आहे किंवा सजातीय वस्तूचें ज्ञान संस्काराद्वारां अध्यासास कारण आहे, याचा विचार करूं. कसेंहि म्हटलें तरी अध्यासाचें साक्षात् कारणत्व संस्कारासच येतें; ज्ञानास नाहीं. प्रथम वाक्यांत तर "ज्ञानजन्य" हें संस्काराचें विशेषण आहे; दुसरें

वाक्यांत ज्ञानाला कारणत्व आहे; पण साक्षात् नाहीं. तेथेंहि संस्कार-द्वारांच कारणत्व आहे. कोणत्याहि दृष्टीनें ज्ञानाला साक्षात् कारणत्व नाहीं. कारण, जें कारण असतें, तें कार्याच्या अव्यवहित पूर्वकालीं असतें असा नियम आहे. सर्पाचें ज्ञान अध्यासाच्या पूर्वकालीं असलें, तरी अव्यवहित पूर्वकालीं नाहीं. अंतरायरहित तें अव्यवहित म्हणावें. **अव्यवहित पूर्वकाल म्हणजे कार्योत्पत्तीच्या पूर्वकालाचा अंत्यक्षण.** त्या क्षणांत कारण असलें पाहिजे. ज्ञान तर पूर्वकालीं आहे, पण पूर्वकालाच्या अंत्यक्षणीं नाहीं. म्हणून ज्ञानजन्यसंस्कारच कारण मानला पाहिजे. **संस्कार म्हणजे अंतःकरणांत असलेली ज्ञानाची सूक्ष्मावस्था.**

या कारणाचें लक्षणांवर अशी शंका येते कीं, विहितकर्म उत्तमलोकप्राप्तीला आणि निषिद्धकर्म नरकप्राप्तीला कारण आहे, असें शास्त्रवचन आहे, त्यास विरोध येईल. कायिक, वाचिक व मानसिक क्रियेचें नांव कर्म आहे; आणि कर्मानुष्ठानानंतर लागलीच कर्माचा नाश होतो आणि लोकांतरप्राप्ति तर देहपातानंतर बहुतकालानें होतें. तेथें विहित-निषिद्धकर्म अव्यवहित पूर्वकालीं नाहीं. याकरितां कारणाचें लक्षणांतील " अव्यवहित ' पद काढून, कार्याच्या पूर्वकालीं असतें तें कारण, असें लक्षण करावें म्हणजे शास्त्रवचन निष्फल होणार नाहीं.

पण ही शंका बरोबर नाहीं. कारण असें लक्षण मानलें, तर नष्टदंड व मृतकुलाल यांच्यापासूनहि घट झाला पाहिजे. कारण—ते कार्याच्या पूर्वकालीं होतें; पण त्या नष्टदंडापासून अथवा मृतकुलालापासून घटरूप-कार्य उत्पन्न होत नाहीं, म्हणून कार्याच्या पूर्वकालीं असेल तें कारण, असें लक्षण करून भागणार नाहीं. आतां स्वर्गनरकप्राप्तीस शुभाशुभकर्म कारणच नाहीं, असें आमचें म्हणणें आहे. शुभाशुभ कर्मसमाप्तिनंतर अव्यवहित उत्तरक्षणीं धर्माधर्म उत्पन्न होऊन त्यांचे संस्कार अंतःकरणावर राहतात. ते धर्माधर्म स्वर्गनरकप्राप्तीला हेतु असून, स्वर्गनरकप्राप्तीच्या अव्यवहित पूर्वक्षणीं आहेत. म्हणून **अव्यवहित पूर्वक्षणीं असेल तेंच कारण,** असें मानणें युक्त आहे. सर्पज्ञानानंतर बहुत कालानें सर्पाध्यास होतो. त्याकालीं सर्पज्ञान तर नाहीं, फक्त सर्पज्ञानाचा संस्कार आहे; त्या संस्कारानेंच सर्पाचा अध्यास घडतो. तसेंच शिंपीचे ठिकाणीं रुप्याच्या अध्यासास रुप्याचा ज्ञानजन्यसंस्कारच कारण आहे आणि ज्याअर्थी वेदान्तमतांत, ब्रह्माव्यतिरिक्त सर्व पदार्थ मिथ्या आहेत, त्याअर्थी सत्य-

वस्तुज्ञानजन्यसंस्कार म्हणून एक असतो असें म्हणतांच येणार नाहीं. उलट मिथ्यावस्तुज्ञानजन्यसंस्कारच अध्यासाला हेतु आहे असेंच म्हटलें पाहिजे व तें बंधाच्या अध्यासास कारण सिद्ध आहे. वस्तुज्ञानजन्यसंस्कार अंतःकरणावर राहतो, हें वर सांगितलेंच आहे. ज्याचें अंतःकरणावर पूर्वीचें सर्पज्ञानजन्य संस्कार नाहींत, अन्यवस्तुज्ञानजन्यसंस्कार आहेत, त्यास रज्जूवर सर्पाध्यास होत नाहीं. या प्रकारानें अध्यासाहून पूर्वी सजातीय वस्तूंच्या ज्ञानाचा संस्कार अवश्य आहे व तो बंधाच्या अध्यासाविषयीं सिद्ध आहे. कारण, अहंकारादि अनात्मवस्तु आणि त्याचें ज्ञान, हाच बंध आहे. अनात्मवस्तूची जेव्हां प्रतीति असते, तेव्हांच ती वस्तू असते. प्रतीति नसेल, तेव्हां ती वस्तु स्वरूपेंकरून नसतेच. याच हेतूनें सुषुप्तिमध्यें कोणत्याहि विषयाची प्रतीति येत नाहीं. म्हणून सर्व प्रपंचाचा अभाव वेदानें प्रतिपादन केला आहे. दृष्टांतांतहि रज्जूचें ठिकाणीं सर्प प्रतीत होतो तेव्हांच प्रतीतीची संगती लावण्याकरितां सर्पाचें अस्तित्व मानावें, प्रतीति नसेल तेव्हां तो सर्प नाहींच नाहीं. या सिद्धांतास वेदान्तांत **दृष्टिसृष्टिवाद** म्हणतात. या रीतीनें अनंत अहंकारादि आणि त्यांचें ज्ञान उत्पन्न होतें आणि लय पावतें. अहंकारादि आणि त्यांचें ज्ञान, हीं युगपत् म्हणजे बरोबर उत्पन्न होतात आणि युगपत् लय पावतात. ज्याक्षणीं अहंकारादिकांचें ज्ञान उत्पन्न होतें, त्याचक्षणीं अहंकारादिकांची उत्पत्ति होते आणि ज्याक्षणीं ज्ञानाचा लय होतो, त्याचक्षणीं अहंकारादिकांचा लय होतो. अहंकारादिक आणि त्यांचें ज्ञान हा अध्यास आहे. याचें विशेष विवेचन अनिर्वचनीय ख्याती सांगतेवेळी करूं. तूर्त अध्यास संभवनीय आहे कीं नाहीं, एवढाच प्रश्न आहे.

शंका :—आतां, अहंकारादि आणि त्यांचें ज्ञान एकाच क्षणीं लय पावतात, हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, वेदान्तमतांत अहंकारादि साक्षिभास्य आहेत, म्हणून अहंकाराचें ज्ञानहि साक्षिभास्यच आहे आणि साक्षी नित्य ज्ञानस्वरूप आहे, असे विषयनिरूपणामध्यें सांगितलें आहे. साक्षीज्ञान जर नित्य आहे, तर त्याचें विषय अहंकारादि नित्यच झाले पाहिजेत. त्यांचा उत्पत्तिलय म्हणणें संभवत नाहीं.

समाधान :— अहंकारादिकांचेंहि वृत्तीच्या सहाय्यानेंच साक्षी प्रकाशन म्हणजे ज्ञान करून देतो, साक्षात् नाहीं. त्या वृत्तीचा उत्पत्तिलय संभवतो म्हणून अहंकारादिकांचाहि उत्पत्तिलय संभवतो. अशा,

रीतीनें उत्तरोत्तर अहंकारादि आणि त्यांचे ज्ञानोत्पत्तीचा हेतु, पूर्व पूर्व **मिथ्या** अहंकारादिकांचा ज्ञानजन्यसंस्कार आहे. म्हणजे या शरीरांत हल्लीं जो अहंकारादि सर्व जगताचा अध्यास होत आहे, त्यास पूर्व शरीराचे ठिकाणीं झालेला मिथ्या अहंकारादि जगताच्या ज्ञानाचा संस्कार कारण आहे. पूर्वजन्मांत जो अध्यास झाला, त्यास कारण, त्याच्या पूर्व-जन्मांतील मिथ्या अहंकारादि ज्ञानाचा संस्कार हें होय. या प्रकारानें पूर्व पूर्व मिथ्या अहंकारादिकांचा ज्ञानजन्यसंस्कार, उत्तरोत्तर अहंकारादिकांच्या अध्यासाविषयीं हेतु आहे.

शंकाः––अहो ! हा जरी नियम मानला तरी प्रथम जन्मांत, जो अहंकार आणि त्याचे ज्ञानाचा अध्यास झाला, त्याला संस्कार कोठला ? त्याचे पूर्वीच्या ज्ञानाचा संस्कार म्हणावा तर सृष्टीच्या आरंभीं जेव्हां प्रथम जन्म होऊन अहंकारादि आणि त्यांचे ज्ञानाचा अध्यास होतो त्या अध्यासास संस्कार कोणता ? अशी आमची शंका आहे. तेव्हां तत्पूर्वीचा संस्कार आणणार कोठून ?

समाधानः––ही शंका वेदान्तसिद्धांत माहित नसल्यामुळें कोणासहि होते आणि या शंकेचें समाधान होणेंहि अशक्य आहे, असें वाटतें; पण वेदान्तसिद्धांत असा आहे कीं, (१) **ब्रह्म** (२) **अविद्या** आणि त्या दोघांचा (३) **संबंध**, त्याचप्रमाणें (४) **जीव** (५) **ईश्वर** आणि त्यांचा (६) **भेद** हीं सहा स्वरूपतः अनादि[1] आहेत. या सहांची स्वरूपेंकरून उत्पत्ति होत नाहीं. अहंकारादिकांची उत्पत्ति श्रुतीमध्यें सांगितली आहे, म्हणून अहंकारादि सर्व पदार्थ स्वरूपेंकरून अनादि नसले तरी, प्रवाहरूपानें अनादि आहेत. सर्व वस्तूंचा प्रवाह केव्हांहि नाहींसा होत नाहीं. अनादिकालामध्यें पूर्वीं कोणत्याहि समयीं " घट नव्हता, पट नव्हता, चोर, जार, व्याघ्र, सर्प, शहाणे, वेडे " वगैरे सर्व वस्तु नव्हत्या असें नाहीं. कांहीं शहाणे मरतात, दुसरे नवीन उत्पन्न होतात; याचप्रकारेंकरून सर्ववस्तूंचा प्रवाह अनादि आहे. सृष्टीच्या प्रलयकालांतहि झोंपेंत ज्याप्रकारें सर्व जागृत वस्तु संस्काररूपानें राहतात, त्याप्रमाणें सर्ववस्तूंसह वर्तमान जगत् संस्काररूपानें अविद्येंत राहतें. त्या संस्कारानें दुसऱ्या सृष्टीचा आरंभ होतो, म्हणून सृष्टीच्या

---

१. जीव ईशो विशुद्धाचित् तथा जीवेशयोर्भिदा ।
अविद्या तच्चितेर्योगः षडस्माकमनादयः ।।

आरंभीं प्रथम जन्मांत पूर्वसृष्टींतील संस्कार कारण आहे आणि ही सृष्टीची परंपरा अनादि असल्यामुळें प्रथमच्या सृष्टींत किंवा प्रथमच्या जन्मांत अहंकारादि अध्यासास संस्कार कोठला, ही शंकाच संभवत नाहीं; परंतु या अनादित्वाचें ज्यास ज्ञान नाहीं, त्यास ही शंका होते. रहाटगाडग्याच्या माळेस असलेल्या मडक्यांत ' प्रथम कोणतें ' या प्रश्नास, माळेस प्रथम बांधलें तें प्रथम, असें कोणी उत्तर दिल्यास माळ बांधतेवेळीं त्याला प्रथमत्व असलें तरी माळ तयार होऊन फिरूं लागली म्हणजे अमूक एक मडकें प्रथम असें सांगतां येणें शक्य नाहीं. इतकेंच म्हणतां येईल कीं, एकाच्या पुढील हें दुसरें. यापेक्षां जास्त उत्तर देतां येणार नाहीं. त्याचप्रमाणें एका अध्यासापुढील दुसरा अध्यास, असें सांगतां येईल. वस्तुतः जो पदार्थ नसून ज्याची अनिर्वचनीय प्रतीति येते, त्याची परंपरा अशीच सांगावी लागते. ज्याप्रमाणें स्वप्नांत एका ब्रह्मचाऱ्यास पुत्र, नातू, पणतू यांची प्रतीति झाली. प्रतीति आणि तिचें विषय, युगपत् उत्पन्न होतात हें वर सांगितलेंच आहे. म्हणून पुत्र, नातू व पणतू हे एकाच क्षणीं उत्पन्न होऊन त्यांच्यामध्यें पूर्व पूर्व उत्तरोत्तराला हेतु आहेत, असें मानावें लागतें. त्याचप्रमाणें पूर्व पूर्व अहंकार आणि त्याचे ज्ञानाचा संस्कार उत्तरोत्तर अहंकार आणि त्याचे ज्ञानास हेतु आहे. या प्रकारानें सजातीय वस्तूच्या पूर्वज्ञानजन्यसंस्कारानें अहंकारादि बंधाचा अध्यास संभवतो, हें सिद्ध झालें.

(११) कार्याध्यासास हे दोषत्रय कारण नाहींत.

पूर्वपक्षाचा अनुवादः—" प्रमात्याचे ठिकाणीं लोभभयादि, प्रमाणाचे ठिकाणीं पित्तमलादि आणि प्रमेयाचे ठिकाणीं सादृश्य, हे तीन दोष अध्यासास कारण आहेत आणि आत्मा व अहंकारादि बंध यामध्यें सादृश्य नाहीं, प्रमाता व प्रमाणांचीं स्वरूपेंच असिद्ध आहेत, म्हणून आत्म्यावर बंधाचा अध्यास नाहीं " असें पूर्वपक्षाचें म्हणणें आहे.

समाधानः—परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं. पूर्वीं ज्याचे असण्यानें कार्य होतें आणि नसण्यानें होत नाहीं, असें कारणाचें लक्षण केलें आहे. जसें दंड, चक्र, कुलाल, मृत्तिका असतील तर घट होतो, नसतील तर घट होत नाहीं, म्हणून दंडचक्रादि घटाचें कारण आहेत, तसें दोषत्रय नसेल, तर अध्यास होत नाहीं, असें नाहीं. दोष नसतांनाहि अध्यास घडतो. म्हणून दोषत्रय अध्यासाचें कारण नाहीं. प्रथम सादृश्य दोषावांचून अध्यास कोठें घडतो हें दाखवितों आत्म्याचे ठिकाणीं जातीचा

अध्यास सादृश्य **दोषावांचून** होतो. **ब्राह्मणत्वादि** जाति हा स्थूल शरीराचा धर्म आहे. आत्म्याचा किंवा सूक्ष्म शरीराचा धर्म नाहीं. **सूक्ष्म-शरीर म्हणजे अंतःकरण, पंचप्राण, आणि दहा इंद्रियें असा सोळांचा समूह**. स्थूल शरीरें अनंत झालीं, तरी सूक्ष्म शरीर एकच असतें. आत्मा नित्य असून सर्वव्यापक आहे. आणि **सूक्ष्म शरीराचा नाश ज्या शरीरांत ब्रह्मज्ञान होईल त्या शरीरांत एकदांच होतो**. म्हणून जात्यादि धर्म आत्म्याचा किंवा सूक्ष्म शरीराचा म्हणतां येत नाहीं. कारण, आत्मा व सूक्ष्म शरीर एकच असून उत्तर शरीरांत जाति भिन्न होते. कर्मभोगांत असा नियम नाहीं कीं, पूर्व शरीरांत जी जाति असते तीच उत्तर शरीरांत व्हावी. आणि स्थूल शरीराचा धर्म न मानतां आत्म्याचा किंवा सूक्ष्म शरीराचा धर्म मानला तर सर्व उत्तर शरीराचे ठिकाणीं दुसरी जाति होणार नाहीं. मी द्विज आहें, या बोधानें आत्म्याचे ठिकाणीं ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य जातींचें ज्ञान होतें. या तीन वर्णांना उपनयन-संस्कार आहे म्हणून द्वीज म्हणतात. या कारणास्तव आत्म्याचे ठिकाणीं जातींचा अध्यास सादृश्यदोषांवांचून आहे, इतकेंच नव्हे तर उलट आत्मा व्यापक, जाति परिच्छिन्न, आत्मा [१] प्रत्यक्, जाति [२] पराक्, आत्मा[३] विषयी, जाति [४] विषय, असे विरुद्ध धर्म असतांहि आत्म्याचे ठिकाणीं अहंकारादि सर्व बंधाचा अध्यास घडतो. तसेंच डोळ्याचे काविळीमुळें शुभ्र शंखाचे ठिकाणीं पिवळ्या रंगाचा अध्यास होतो. आणि मधुर साखरेचे ठिकाणीं पित्तदोषांमुळें कडूपणाचा अध्यास होतो. याचा तापांत सर्वांना अनुभव आहे. वरील पिवळ्या रंगाच्या व कडू स्वादाच्या या दोन दृष्टांतांत शंखाच्या पांढऱ्या रंगाचे ठिकाणीं किंवा शर्करेच्या मधुरतेचे ठिकाणीं सादृश्य दोषावांचून अध्यास होतो. याकरितां सादृश्य दोष अध्यासाला हेतू नाहीं. रज्जुसर्प किंवा शुक्ति–रजताच्या अध्यासामध्यें सादृश्य असलें तरी सर्वच अध्यासांत अधिष्ठान व आरोप्य यांमध्यें सादृश्य नसतें. म्हणून सादृश्य हा दोष असून तो अध्यासाला हेतु आहे, असें म्हणणें युक्त नाहीं. **या प्रकारें करून सादृश्य दोष अध्यासाला हेतु नाहीं हें सिद्ध झालें**. त्याचप्रमाणें प्रमात्याचे ठिकाणीं लोभभयादिक असणें हे अध्यासास हेतु नाहींत. कारण, लोभरहित वैराग्यसंपन्न मनुष्यास शुक्तीवर रजताचा, तसेंच एकाद्या मांत्रिकास सर्पाचें भय नसलें तरी

---

१. अंतर्यामी, जवळ. २. बाहेर, दूर. ३ प्रकाशक. ४. जड, अप्रकाशमान.

रज्जूवर सर्पाचा अध्यास होतो. लोभभयादि अध्यास हेतु असते तर रुप्याचा किंवा सर्पाचा अध्यास त्यांना झालाच नसता. शिवाय लोभभयादि विकार हे ज्ञानानंतर उत्पन्न होतात, म्हणून त्यांना रुप्याच्या किंवा सर्पाच्या ज्ञानोत्पत्तीमध्यें कारण मानणें संभवत नाहीं. याप्रकारें करून **प्रमात्याचे लोभभयादि दोष अध्यासहेतु नाहींत हें सिद्ध झालें.** त्याचप्रमाणें प्रमाण-दोषहि अध्यासास हेतु नाहीं. कारण, सर्व पुरुषांना रूपरहित आकाशाचे ठिकाणीं नीलरूपाचा अध्यास होतो. सर्वांच्या नेत्ररूप प्रमाणामध्यें पित्ताचा किंवा तिमिराचा दोष म्हणणें संभवत नाहीं. सर्वांना भूक लागण्यांत जसा दोष नाहीं, तसें सर्वांना आकाश निळें दिसण्यांत पित्तादि दोष नाहींत. म्हणून **प्रमाणदोषहि अध्यासाचा हेतु नाहीं** हें **सिद्ध झालें.** आकाशाचे ठिकाणीं नीलतेचा जो अध्यास होतो, त्यामध्यें सादृश्यदोषाचाच अभाव आहे असें नाहीं, तर प्रमाणदोषाचा व प्रमातृदोषाचाहि अभाव आहे. कोणताहि दोष नसतां आकाशाचे ठिकाणीं नीलतेचा अध्यास होतो, तसा आत्म्याचे ठिकाणीं कोणताहि दोष नसतां बंधाचा अध्यास संभवनीय आहे. या दोषांचा विचार संक्षेप-शारीरिक, विवरणादि ग्रंथांत विस्तारपूर्वक करून हे दोष अध्यासास कारण नाहींत, असें सिद्ध केलें आहे. पण विस्तारभयास्तव त्यांचें वर्णन आम्हीं येथें दिले नाहीं.

(१२) कारणाध्यासाचा संभव.

शंकेचा अनुवाद:—" विशेषरूपेंकरून अज्ञात वस्तूचे ठिकाणीं अध्यास होतो, आणि आत्मा स्वयंप्रकाश आहे, म्हणून त्याचे ठिकाणीं अज्ञान संभवत नाहीं. कारण, तमाचा—अंधकाराचा आणि प्रकाशाचा परस्पर विरोध आहे. जसा स्वच्छ प्रकाशांत रज्जूचे ठिकाणीं सर्पाध्यास होत नाहीं तसा स्वयंप्रकाशरूप आत्म्याचे ठिकाणीं बंधाचा अध्यास संभवनीय नाहीं.

समाधान:—ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, आत्मा स्वयंप्रकाशरूप आहे हें खरें, पण त्याच्या ठिकाणीं अज्ञान नाहीं असें नाहीं. अज्ञान आहेच.[१] पण त्याचा तो प्रकाश म्हणजे ज्ञान (शास्त्रांत ज्याला सामान्यज्ञान म्हण-तात) तें आत्म्याचे ठिकाणीं असणाऱ्या अज्ञानाचें विरोधी नाहीं. जर

---

१. ब्रह्मज्ञानोत्पत्तीच्या पूर्वी; जगताची प्रतीति असेपर्यंत.

विरोधी असतें, तर सुषुप्तीमध्यें म्हणजे झोपेंत " मी कांहीं जाणत नव्हतों" **अशी जी** आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं अज्ञानाची प्रतीति येतें, ती आली नसती. **त्या प्रतीतिवरून** अज्ञान, आत्मस्वरूप ज्ञानाचा विषय आहे, असें ठरतें. सुषुप्तिकालीन अज्ञानाचें प्रत्यक्ष ज्ञान आहे, म्हणूनच जागृतींत अज्ञानाची व सुखाची स्मृति होते. **स्मृति पूर्वानुभवावांचून केव्हांहि होत नाहीं**, असा नियम आहे. यावरून सुषुप्तीमध्यें सुखाची आणि अज्ञानाची जी प्रत्यक्ष **प्रतीति** होते त्याचीच जागृतींत स्मृति होते. जागृतींत सुखाचें आणि अज्ञानाचें प्रत्यक्षज्ञान नाहीं. जागृतींत ज्ञानाचीं साधनें तर अंतःकरण किंवा इंद्रियें हीं आहेत; पण सुषुप्तींत त्यांचा लय आहे. यास्तव सुषुप्त्यवस्थेमध्यें अविद्या वृत्तीकडूनच आत्म्याचा प्रकाश त्या अज्ञानाचें व सुखाचें भान करवितो. जर आत्मस्वरूपप्रकाश अज्ञानाचा विरोधी असता तर सुषुप्तीमध्यें अज्ञानाची प्रतीति झाली नसती. म्हणजे आत्मज्ञानापुढें अज्ञान आलेंच नसतें; परंतु आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं अज्ञानाची प्रतीती येते, म्हणून आत्मप्रकाश अज्ञानाचा बाधक[2] नाहीं, उलटा साधक[3] आहे. याच अभिप्रायानें **सामान्य चैतन्य अज्ञानाचें विरोधी नाहीं, विशेषचैतन्यच अज्ञानाचें विरोधी आहे.** असें सांगितले आहे. **सर्वव्यापक जें चैतन्य तें सामान्य चैतन्य;** आणि **अंतःकरणवृत्तींत प्रतिबिंबित असलेलें जें चैतन्य तें विशेष चैतन्य.** काष्ठामध्यें अग्नि असतो, हें सर्वांस माहीत आहे; परंतु तो काष्ठस्थित सामान्यअग्नि अंधकाराचा विरोधी नाहीं आणि तोच घर्षणापासून प्रगट होऊन वातीशीं किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि पदार्थाशीं संयुक्त झाला म्हणजे अंधकाराचा विरोधी होतो. तद्वत् व्यापकचैतन्य अज्ञानाचें विरोधी नाहीं; तथापि वेदान्तविचारापासून अंतःकरणाची जी " **अहं ब्रह्मास्मि** " अशी वृत्ति होतें, त्या ' वृत्तीचे ' ठिकाणीं स्थित जें **विशेषचैतन्य** तें अज्ञानाचें विरोधी आहे, हा प्रथम पक्ष (**अवच्छेदवाद**) किंवा दुसऱ्यापक्षीं (आभासरूप) चैतन्यसहित **वृत्ति** अज्ञानाची विरोधी आहे (**आभासवाद**) अर्थात् प्रथम पक्षांत अज्ञान नाशाचा हेतु, चैतन्य असून त्यांस **वृत्ति साह्य आहे,** ही अवच्छेदवादाची रीति आहे; दुसऱ्या पक्षांत अज्ञान नाशाचा हेतु, वृत्ति आहे आणि तिला **चैतन्य साह्य आहे**, ही आभासवादाची रीति आहे. जीवस्वरूपाचा विचार करतेवेळीं, सर्वव्यापक ब्रह्मचैतन्याला अवच्छेदक म्हणजे संकोचित करणारी फक्त वृत्तीच जे ग्रंथकार मानतात, त्यांस

२. नाशक ३. उपयोगी.

'अवच्छेदवादी' म्हणतात, आणि अंतःकरणाची **केवलवृत्ति** अवच्छेदक न मानतां त्या वृत्तींत चैतन्याचा आभास मानून जीवभावाची **साभास वृत्ति** अवच्छेदक मानतात, त्यांस 'आभासवादी' म्हणतात. त्या आभासवादीच्या मतांत, सामान्यचैतन्याप्रमाणें विशेषचैतन्यहि अज्ञानाचें विरोधी नाहीं. तर वृत्तीसहित आभास किंवा आभाससहित वृत्ति अज्ञानाची विरोधी आहे. केवल प्रकाशरूप चैतन्य अज्ञानाचें विरोधी नाहीं. एकंदर विवेचनांवरून आत्मचैतन्याचे ठिकाणीं अज्ञान आहे, असें सिद्ध झालें; आणि तें अज्ञानच सर्व अध्यासाचें कारण आहे, आणि आत्मस्वरूपाच्या विशेषज्ञानानें त्या अज्ञानाची निवृत्ति होते, म्हणून तें अध्यस्त आहे हें सिद्ध आहे. अध्यस्त अज्ञानाची याप्रमाणें सिद्धि झाल्यानंतर "आतां आत्मा सामान्य–विशेषभावरहित निर्विशेष असा आहे. असा निर्विशेष स्वयंप्रकाशरूप आत्मा सामान्यरूपानें ज्ञात आणि विशेषरूपानें अज्ञात असें म्हणणें संभवत नाहीं व म्हणूनच केवल स्वयंप्रकाश आत्म्याचे ठिकाणीं बंधाचा अध्यास घडत नाहीं" या शंकेचें समाधान सांगतों. प्रथम एक गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं अध्यासाला 'आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं' सामान्यविशेष भाव पाहिजेत, असें आमचें म्हणणेंच नाहीं. फक्त आत्मा सामान्यरूपानें ज्ञात आणि विशेषरूपानें अज्ञात, असा "**प्रतीतींत**" असणारा फक्त सामान्यविशेषभाव अध्यासास हेतु आहे, आणि अज्ञानी जीवांना आत्म्याचें सामान्यरूपानें **ज्ञान** आणि विशेषरूपानें अज्ञान आहे. तसें असल्यावांचून 'मी मनुष्य आहें' इत्यादि अध्यस्त व्यवहार संभवनीय नाहीं. अस्ति, भाति, प्रिय, कूटस्थ, नित्यमुक्तादि आत्म्याचें स्वरूप आहे; त्यांपैकीं "मी आहें" या बोधानें आत्म्याचें फक्त अस्तित्व मात्र, सर्व अज्ञानी जीवांना ज्ञात आहे, आणि कूटस्थ, नित्यमुक्तादि आत्म्याचे विशेषरूप ज्ञात नाहीं. जेथें आत्म्याचें अस्तित्वरूप आहे तेथें भातित्व, प्रियत्व, कूटस्थत्वादि विशेषरूप आहेच, परंतु त्या विशेषरूपाचें ज्ञान नाहीं, म्हणून **सामान्यरूपानें ज्ञात व विशेषरूपानें अज्ञात आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं बंधाचा अध्यास घडणें संभवनीय आहे**; आणि आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं सामान्यविशेषभाव आम्ही स्वीकारलें नाहींत, म्हणून निर्विशेष आत्मा आहे, या सिद्धांताचीहि हानि होत नाहीं.

(१३) कर्मानें मोक्षाचा असंभव व ज्ञानानें मोक्षसिद्धि.

पूर्वपक्षाचा अनुवादः—" मुमुक्षूनें निषिद्ध व काम्य कर्माचा परि-

त्याग करून नित्यनैमित्तिक आणि प्रायश्चित्त कर्मे करावींत. कारण, निषिद्ध व काम्य कर्मांच्या अभावामुळें नीचलोक व उत्तम लोकप्राप्ति होणार नाहीं. नित्यनैमित्तिक कर्म न केल्यानें जें पाप होईल, तें तीं कर्में केल्यानें होणार नाहीं. शिवाय जन्मांतील किंवा पूर्व जन्मांतील पापाचा असाधारण व साधारण प्रायश्चित्तानें नाश होतो. आणि पूर्वजन्मीं केलेल्या काम्यकर्माचें फलेच्छेच्या अभावामुळें फल होत नाहीं, म्हणून मुमुक्षूस ज्ञानावांचूनहि केवल कर्मानें जन्माभावरूप मोक्ष होतो " असें पूर्वपक्षाचें म्हणणें आहे.

समाधानः—पण हें बरोबर नाहीं. कारण, नित्यनैमित्तिक कर्मांसहि स्वर्गफल आहे, असें भगवान् भाष्यकारांनीं युक्ति-प्रमाणानें प्रतिपादन केलें आहे. म्हणून नित्यनैमित्तिक कर्मानें उत्तम लोकप्राप्ति होईल; पण जन्माभावरूप मोक्ष घडणार नाहीं. शिवाय नित्यनैमित्तिक कर्माचें स्वर्ग-फल न मानलें तर नित्यनैमित्तिक कर्मबोधक वेदवचन निष्फल होईल. कारण कीं, नित्यनैमित्तिक कर्म न केल्यास पाप होतें, असें असेल तर पाप उत्पन्न होऊं न देणें हें त्यांचें फल म्हणतां येईल; पण नित्यनैमित्तिक-कर्म न केलें तरीहि पाप उत्पन्न होणार नाहीं असें आमचें पहिलें म्हणणें आहे. कारण, नित्यनैमितिक कर्म न करणें हें अभावरूप आहे. आणि त्या नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या अभावापासून भावरूप पापाची उत्पत्ति होते असे म्हणणें अयोग्य आहे. अभाव कोणत्याहि कार्यास उपादानरूपानें कारण होत नाहीं. म्हणून कर्माचा अभाव, भावरूप पापाच्या उत्पत्तीला हेतु नाहीं, जर कर्माभावापासून भावरूप पापाची उत्पत्ति मानली तर "**नासतो विद्यते भावो**" या द्वितीयाध्यायांतील भगवदु-क्तीशीं किंवा "**कथमसतःसज्जायते**"या श्रुतिवाक्याशीहि विरोध येईल. **म्हणून नित्यनैमित्तिक कर्माभावापासून भावरूप पापाची उत्पत्ति होत नाहीं**, याप्रकारानें नित्यनैमित्तिक कर्माचें स्वर्गफल अवश्य स्वीकारलें पाहिजे. जन्माभावरूप मोक्ष मात्र घडणार नाहीं.

आतां जन्मांतरींच्या काम्यकर्माचें फल, इच्छेच्या अभावानें होत नाहीं, हे बोलणें युक्त नाहीं. कारण, कर्मबीजापासून दोन अंकुर उत्पन्न होतात. एक अंकुर तत्सदृश कर्म करण्याची वासना व दुसरा अंकुर पाप-पुण्यरूप अदृष्ट. शुभवासनेपासून किंवा अशुभ वासनेपासून शुभ किंवा अशुभ कर्माचे ठिकाणी प्रवृत्ति आणि धर्माधर्मापासून सुखदुःखाचा भोग

होतो, त्यांत अशुभ वासनांकुर असेल, तर त्याचा सत्संगादि उपायानें नाश होईल आणि शुभवासनांकुर असेल, तर तो दृढ होईल. म्हणून पुरुषाच्या इच्छेनें आणि साधनसामुग्रीनें दुष्ट प्रवृत्तीचा हेतु जी दुष्ट वासना, तिचा नाश होतो. यावरून तितक्या अंशामध्यें पुरुषप्रयत्न सफल आहे. परंतु भोग देण्यास बलवत्तर हेतु जे धर्माधर्मरूप अदृष्ट, त्याची फलभोगावांचून कर्माचरणानें किंवा इच्छेच्या अभावानें निवृत्ति होणार नाहीं म्हणून प्रारब्धांतील शुभाशुभ कर्मामध्यें प्रवृत्ति उत्पन्न करणारा संस्कार, हा जो एक अंश आहे, तितक्या अंशांत पुरुषप्रयत्न सफल आहे. आणि धर्माधर्मरूप दुसऱ्या अंशांत पुरुषप्रयत्न व्यर्थ आहे. तो प्रारब्धांशच बलवान् आहे. त्याची भोगानेंच निवृत्ति होते. प्रारब्धाच्या या दोन अंशाचें ज्यांस यथार्थ ज्ञान नसतें, असे पुरुष आपापल्या अनुभवानुसार, प्रारब्ध बलवान् किंवा प्रयत्न बलवान् असा निश्चय करून परस्परांत वाद करीत असतात. असो या प्रकारानें अज्ञानी जीवांस फलभोगावांचून कर्मनिवृत्ति संभवत नाहीं. भोगावांचून कर्माची निवृत्ति ज्ञान्यास मात्र संभवते. कारण कर्ता, कर्म आणि त्याचें फल, हीं सत्य नसून अविद्येमुळें आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं कल्पित आहेत. त्या अविद्येचें ज्ञान विरोधी आहे. म्हणून अविद्याकल्पित जे कर्मादिक त्यांचा ज्ञानानेंच नाश होतो किंवा बाध होतो. जसें स्वप्नामध्यें निद्रेमुळें जें पदार्थ प्रतीत होतात, त्यांचा जागृतींत निद्रेच्या निवृत्तीनेंच अभाव होतो आणि मृगजलाचा बाध होतो. तसें अविद्यारूप निद्रेनें कर्ता, कर्म, फल यांचाहि ज्ञानरूप जागृतींत, अविद्येच्या निवृत्तीनें बाध होतो. आत्मज्ञानावांचून दुसऱ्या कोणत्याहि उपायानें अविद्येची निवृत्ति होत नाहीं आणि जर केवल इच्छेच्या अभावानेंच कर्मफल भोग होत नाहीं असें म्हटलें, तर ईश्वरसंकल्प मिथ्या होईल. अज्ञान्याच्या कर्माची फलभोगावांचून निवृत्ति होऊं नये, असा ईश्वरसंकल्प आहे; आणि तो ईश्वर सत्यसंकल्प आहे असें शास्त्रामध्यें प्रसिद्ध आहे. म्हणून केवल इच्छेच्या अभावानें, पूर्वजन्मांत केलेल्या काम्यकर्मांचें फल होणार नाहीं, हें बोलणें अत्यंत विरुद्ध आहे. शिवाय केवल इच्छेच्या अभावानेंच काम्यकर्मांचें फल कोणास होत नाहीं असें मानलें तर अशुभ कर्मांचें दुःखफल कोणास होऊं नये. कारण, निषिद्ध कर्माचें फल जें दुःख त्याची कोणासहि इच्छा नाहीं. आणि दुःख तर होतें, म्हणून ज्ञानावांचून दुसऱ्या कोणत्याहि उपायानें कर्मफलाचा अभाव होत नाहीं. वेदान्तमतांत ' **कर्मानुष्ठानकालीं** '

निरिच्छ पुरुषाच्या कर्माचें फल त्यास होत नाहीं, असे मानिलें आहे. त्याप्रमाणें **कर्मानुष्ठानानंतरहि** पुरुषाची इच्छा निवृत्त झाली तर कर्माचें फल होत नाहीं, असें वेदान्तरहस्य न जाणतां पूर्वपक्षींचें म्हणणें आहे. कारण, कर्म फलेच्छेसहित होवो अगर फलेच्छेरहित होवो, कर्म आपल्या फलांचा भोग निश्चित देणारच. फरक इतकाच कीं, **इच्छरहित कर्म करणारास अंतःकरण शुद्धिरूप फल होतें आणि इच्छेसहित कर्म करणारास केवळ स्वर्गादि भोग हेंच फल मिळतें.** कर्मानें अंतःकरण शुद्ध होऊन श्रवणादिकानें अपरोक्षज्ञान झालें तर त्यास कर्माचें फल होत नाहीं; परंतु श्रवणाच्या अभावानें किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि कारणानें **ब्रह्मात्म्यैक्यज्ञान झालें नाहीं, तर त्यास इच्छारहित कर्माचाहि स्वर्गादि भोग अवश्य होतोच.** हा वेदान्ताचा सिद्धांत आहे; पण हे स्वर्गादिभोग त्या निरिच्छ पुरुषास अवांतर फल आहे. त्यांस चित्तशुद्धि झालेलीच आहे. योग्यकालीं श्रवणादिक घडून ज्ञानद्वारां मोक्ष होईलच. एतावता अज्ञान्यास ज्ञानावांचून दुसऱ्या कोणत्याहि उपायानें कर्मफलभोगाची निवृत्ति होणार नाहीं.

आतां प्रायश्चित्तानें संपूर्ण पापाचा नाश होतो, हेंहि म्हणणें सिद्ध होत नाहीं. कारण कीं, अनंत कल्पांचें जें अनंत पाप, त्याचें एका जन्मांत प्रायश्चित्त संभवत नाहीं. गंगास्नान, ईश्वरनामोच्चारणादि जें सर्वपापनाशक साधारण प्रायश्चित आहे, तेंहि अंतःकरण शुद्धिद्वारां ज्ञानाचें साधन आहे, म्हणून त्यास पापनाशक म्हटलें आहे. दुसरें असें म्हटले होतें कीं, नित्यनैमित्तिक कर्माच्या क्लेशानें संचितांतील निषिद्ध कर्माचा नाश होऊन जातो; पण हेंहि म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, संचितांतील निषिद्धकर्म अनेक प्रकारचें असून त्याचें अनेक प्रकारचें दुःख हें फल आहे. म्हणून केवल कर्मानुष्ठानाच्या क्लेशभोगानेंच त्यांचा फलभोग संपणार नाहीं. आणखी असेंहि म्हटलें होतें कीं, संपूर्ण काम्यकर्मानें एकच शरीर प्राप्त होतें; परंतु तेंहि बरोबर नाहीं. कारण, संचितांतील काम्यकर्महि अनंत प्रकारचें आहे. त्याचा एकाच जन्मांत भोग घडणें संभवत नाहीं. शिवाय एका पुरुषाशीं एकाकालीं नानाशरीरानें जो भोग सांगितला, तो सिद्धयोग्यांवांचून अन्यास नाहीं. **सिद्धयोग्यास पुष्कळ तऱ्हेचें सामर्थ्य असलें, तरी त्यासहि ब्रह्मज्ञानावांचून मोक्ष नाहीं** हा वेदान्तसिद्धांत आहे. अशा रीतीनें काम्य व निषिद्ध कर्म टाकून जो केवल नित्यनैमित्तिक कर्म करतो, त्यास नित्यनैमित्तिक कर्माचे फल भोगण्याकरितां, तसेंच संचितांतील

शुभाशुभ कर्माच्या फलभोगार्थ, अनंत शरीरें घ्यावीं लागतील. अनंत शरीरें घेऊनहि मोक्ष होणार नाहीं. तो मोक्ष केवल जीवब्रह्मैक्य ज्ञानानेंच होईल. जसें स्वप्नामध्यें मिथ्या पदार्थ प्रतीत होतात, त्यांची जागृतीवांचून अन्य उपायानें निवृत्ति होत नाहीं, तसेंच आत्माज्ञानरूप जी निद्रा त्यामुळें जो मिथ्याबंध प्रतीत होतो, त्याची आत्मज्ञानरूपजागृतीवांचून निवृत्ति होणार नाहीं.

अशा रीतीनें अधिकारी, विषय आणि प्रयोजन यांची सिद्धी आहे, म्हणून पूर्व तरंगांत प्रतिपादन केल्याप्रमाणें प्राप्यप्रापक, कर्तृकर्तव्य, जन्यजनकादि संबंधांची सिद्धि आपोआपच होते. अधिकाऱ्यादिकांची सिद्धि आहे, म्हणून ग्रंथारंभ अवश्य असून सफल आहे.

दुसऱ्या तरंगाचें रहस्य.

या तरंगांत अधिकारी, विषय, प्रयोजन आणि संबंध यांचें विस्तृत वर्णन केलें आहे. त्यांतील विचार करण्यासारख्या मुद्याच्या एक दोन गोष्टींचा विचार कर्तव्य आहे.

(१) अधिकार विचार.

जगांत जितके व्यवहार चालू आहेत, ते सर्व अधिकारानुरूप चालू असतात; निदान असें असणें अवश्य आहे, ही गोष्ट निर्विवाद आहे. राज्यशकट चालविण्यास तितक्या योग्यतेचा पुरुष असेल तोच त्या राज्यशकट चालविण्याचा अधिकारी. प्रपंच चालविण्यास व्यवहारचतुर पुरुष अधिकारी. शास्त्रीय शोध लावण्यास त्या जातीची बुद्धि लागते, तशी ज्याची असेल तो त्याचा अधिकारी. छापखाने चालविण्यास त्यांतील वाकबगार मनुष्य, कपडे शिवण्यास शिंपी, वस्त्रें विणून तयार करण्यास कोष्टी, भांडीं तयार करण्यास कासार, रांजण, मडकी करण्यास कुंभार अधिकारी. याप्रमाणें प्रत्येक व्यवहारांत तें तें कार्य करण्याचे भिन्न भिन्न अधिकारी आपण पाहतो. अनधिकारी माणसानें एखादा व्यवहार केल्यास त्या व्यवहाराचें योग्य फल त्यास प्राप्त होत नाहीं, असा अनुभव आहे. त्याचप्रमाणें वेदान्तशास्त्राचा विचार करण्याचा अधिकार कोणाचा याविषयीं या तरंगांत विचार केलेला आहे.

प्रारब्धप्राप्त असलेल्या स्थितींत (ब्रह्मज्ञानी पुरुषाशिवाय) कोणा-

चेंहि समाधान नसतें. सर्वांची इच्छा अशी कीं, आपण प्रस्तुत ज्या स्थितींत आहोंत, त्यापेक्षां दृष्ट किंवा श्रुत अशा उच्च स्थितींत असावें. अशी इच्छा मनुष्यमात्रांचीच आहे असें नाहीं, पशुपक्ष्यांतसुद्धां तशी स्थिति असल्याचें दिसून येतें, आणि मग ज्यानें जी स्थिति उच्च ठरविली असेल आणि तिच्या प्राप्तीचा जो उपाय त्यास योग्य वाटेल, त्या उपायाचा तो अवलंब करितो. याप्रमाणें यावदायुष्य त्या साधनांच्या परिश्रमांत जातें. उच्च शब्द 'साक्षेप' आहे. सर्वांत उच्चस्थिति कोणती, हें ठरविणेंसुद्धां फार कठीण आहे. महिना दहा रुपये प्राप्तीवान, वीस रुपयांच्या प्राप्तीस उच्चस्थिति समजतो. तो पन्नास रुपयांच्या प्राप्तीस उच्चस्थिति समजतो. अनवाणी चालणारा गाडींत बसलेल्यास, गाडींत बसलेला मोटारींत बसलेल्यास भाग्यवान समजतो. ज्याला संतान नाहीं, तो ज्यास एखादी मुलगीच असेल त्यास भाग्यवान समजतो. ज्यास सर्व मुलीच आहेत,तो पुत्रवानास भाग्यवान समजतो. एखाद्यास पुष्कळ पुत्र व कन्या असतील, पण त्यांच्या निर्वाहाची मुळींच सोय नसेल, तर तो निःसंतानी पुरुषास भाग्यवान समजतो. अशीं शेंकडों उदाहरणें सांगता येतील. एक आपल्या दृष्टीनें दुसऱ्यास भाग्यवान समजण्याचा सांप्रदाय अनादिकालापासून व्यवहारांत चालू आहे, परंतु व्यवहारांत अमुक स्थितींत असलेला मनुष्य भाग्यवान आहे हें ठरविण्यास अगोदर भाग्य म्हणजे काय, याचाच निर्णय झालेला नसतो. जगांत बऱ्यावाईट स्थितींत अनेक लोक आहेत, पण त्यांपेकीं एकहि मनुष्य, त्यास प्राप्त असलेल्या स्थितींत 'मी कृतार्थ आहें' असे म्हणत नाहीं. कल्पनेपेक्षां एखादेवेळीं अधिक लाभ झाला तर तितक्या वेळेपुरता 'आपण कृतकृत्य आहों' असें एखादा म्हणतो, पण ती कृतकृत्यता क्षणमात्रच असते. अप्राप्तवस्तूची प्राप्ति क्षणभर कौतुक दाखविते, हें खरें, पण तसल्या क्षणमात्र कौतुकापासून वाटणारी कृतार्थतहि क्षणमात्रच असणार! ज्या कृतार्थतेनंतर कर्तव्य रहात नाहीं आणि **जिच्या प्राप्तिनंतर प्राप्तव्य रहात नाहीं तीच खरी कृतार्थता आणि तीच खरी प्राप्ति** असें म्हटलें पाहिजे, पण दृष्ट व्यवहारांत सर्व स्थितींतील मनुष्यांचा किंवा अदृष्ट स्वर्गादि लोकांतील उत्तमोत्तम भोगांचा किंवा त्या भोग भोगणाऱ्या देवादिकांच्या स्थितीचा विचार केला तर सर्व ठिकाणीं 'र' च्यापुढें 'ड' चाच अनुभव येतो. ह्या एकंदर स्थितीवरून असें निश्चित करितां येईल कीं, ज्यापेक्षां दुसरें कोणतेंहि मोठें दृष्ट किंवा श्रुत सुख

नाहीं असें सुख आपणास असावें आणि कोणत्याहि प्रकारचें यत्किंचितहि **दुःख** असूं नये अशा स्थितीस उच्चत्तम स्थिति असें म्हणता येईल. **कारण,** ह्याच स्थितींत जीवमात्रांच्या सर्व इच्छांचा अंतर्भाव होतो. ही उच्चतम स्थिति आपण अनुमानानें निश्चित केली खरी, परंतु अशा प्रकारची स्थिति आहे किंवा नाहीं, अथवा असणें संभवनीय आहे किंवा नाहीं, असल्यास त्या स्थितीच्या प्राप्तीचीं साधनें काय, याचें ज्ञान मनुष्यबुद्धींत स्वभावत: असलेलें दिसत नाहीं व असणें शक्यहि नाहीं. **जें मनुष्याच्या बुद्धीस अज्ञात असतें, त्याचें त्यास ज्ञान करून देणें हेंच शास्त्राचें शास्त्रत्व.** वेदान्तशास्त्र अशा प्रकारची उच्चस्थिति असल्याचें सांगून त्या स्थितीसच **मोक्ष** असें म्हणतें. दुखःसंबंधरहित परमानंदरूप एक वस्तु आहे. तिलाच शास्त्रांत '**ब्रह्म**' अशी संज्ञा आहे. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे 'उच्चस्थिति', 'मोक्ष' आणि 'ब्रह्म' हे तिन्ही एकार्थवाचीच शब्द आहेत. अशा रीतीनें मोक्षाचें स्वरूप शास्त्रप्रमाणानें निश्चित झाल्या-नंतर त्या मोक्षप्राप्तीचीं साधनेंहि शास्त्रानें सांगितलीं आहेत असें आढ-ळून येईल. अर्थात् त्या मोक्षाची ज्यास इच्छा असेल त्यानें त्याच्या प्राप्तीकरितां साधनसामुग्रीचा संग्रह करणें अवश्य आहे. साधनसामुग्री म्हणजे ज्यानें **या जन्मीं किंवा पूर्वजन्मीं विहितधर्मानुष्ठानानें अन्तः-करणशुद्धि व उपासनेनें अन्तःकरणाची स्थिरता संपादन केली आहे आणि आत्मज्ञानाची इच्छा असून, विवेक, वैराग्य, शमादिषट्क आणि मुमक्षुत्व ज्यास प्राप्त आहे. तोच या वेदांतशास्त्रविचाराचा अधिकारी आहे.** असें आधिकाऱ्याचें लक्षण सांगितलें आहे. अशी साधनसंपत्ति ज्याच्याजवळ नसेल, तो या वेदान्तशास्त्राचा अधिकारीच नाहीं.

(२) जगताच्या अनादित्वाविषयीं विचार.

जगताच्या अनादित्वाविषयीं कांहीं लोकांचें म्हणणें असें आहे कीं, जगताला केव्हां तरी **आरंभ** हा असलाच पाहिजे. हे म्हणणें साधारण मनुष्यबुद्धीच्या आटोक्याबाहेरचें नाहीं. तें कोणासहि कबूल करावें लागेल यांत शंका नाहीं. उत्पत्ति मानली म्हणजे प्रथमच्या जगताच्या उत्पत्तीस संस्कारकारण कोठून अणणार ? ही लोकांची सरळ शंका आहे. तिचें समाधान काय ? तर म्हणे जगत् **अनादि** आहे. हें समाधानकारक उत्तर नाहीं. ज्यावेळीं वेदांत्यांना अशा प्रकारच्या शंकांचें समाधान सांगता येत नाहीं, त्यावेळीं हीं मुस्कटदाबीची उत्तरें वेदान्ती देत असतात. वेदांतज्ञानी

म्हणजे पूर्णब्रह्मज्ञानी वाटेल तसें आचरण कां करतो ? त्याला उत्तर त्याचें प्रारब्ध तसें आहे म्हणून. निर्विकार ब्रह्माच्या ठिकाणीं जगदुत्पत्तीचा विकार कसा उत्पन्न झाला ? त्याला उत्तर पुन: अनादि मायेनें. अनादि, प्रारब्ध, माया, हीं उत्तरें देणें म्हणजे पर्यायानें ह्याचें उत्तर आम्हांला सांगतां येत नाहीं; पण ह्याचें पुढें तुम्ही कांहीं बोलूं नये असें सांगण्यासारखें आहे. यापेक्षां याचें उत्तर आम्हांला देतां येत नाहीं असें आपलें अज्ञान कबूल करणें चांगलें; पण असा तोंड दाबून बुक्क्यांचा मार नको सयुक्तिक उत्तराची आम्हांस आशा आहे. याचें समाधान असें कीं:-

जोपर्यंत संप्रदायपूर्वक शास्त्रविचार केला नाहीं, तोपर्यंत अशा शंका येणारच. तत्त्वविचारामध्यें जीवांना फसवून किंवा त्यांचें तोंड दाबून वाटेल ते सिद्धांत त्यांच्यावर लादण्यांत सर्वज्ञ दयाळू शास्त्रकारांस या शंकेखोरांपासून कांहीं मिळवावयाचें नाहीं, ही गोष्ट प्रथम लक्षांत ठेविली पाहिजे. ही गोष्ट मान्य झाली म्हणजे त्यांनी जगताला अनादि म्हटलें आहे, तें संभवनीय आहे कीं नाहीं याचा आतां विचार करूं.

शंकाकारांस प्रथम आम्ही असें विचारतों कीं, कोणत्याहि पदार्थाची उत्पत्ति होते, तेव्हां त्या पदार्थोपत्तीच्या पूर्वीं त्या पदार्थाचें सूक्ष्मरूप असणें अवश्य आहे कीं नाहीं ? नाहीं असें म्हणाल, तर कार्य उत्पन्न होणें शक्य नाहीं. पूर्वीं कांहीं नसतांनाच जर कार्य उत्पन्न होतें, असें मानिलें तर मातीवांचून घट झाला पाहिजे, दुधावांचून दही झालें पाहिजे. कारण, पूर्वीं कांहीं एक नसलें तरी कार्य उत्पन्न होतें असें तुमचें म्हणणें आहे; पण मातीवांचून घट किंवा दुधावांचून दही झाल्याचें कोणाचेंहि पाहण्यांत नाहीं. याकरितां कार्याचेंपूर्वीं कारण नसतांना कार्य उत्पन्न होतें असें म्हणणें योग्य नाहीं; आणि जर कार्योत्पत्तीच्या पूर्वीं त्याचें सूक्ष्मरूप असणें अवश्य आहे, असें म्हणाल तर त्या पदार्थाचें अनादित्व तुम्ही आपल्या तोंडानेंच कबूल केलें असें सिद्ध झालें. कसें तें पहा:-समजा जमिनीवर एक गवताचा अंकुर उत्पन्न झाला आहे. तो अंकुर उत्पन्न होण्यास त्या गवताचें सूक्ष्मरूप म्हणजे बीज जमिनींत असलें पाहिजे. गवताचें बीज म्हणजे गवताचीच सूक्ष्मावस्था. ह्या विचारांत असें ठरतें कीं, गवत ही स्थूलावस्था व बीज ही गवताची सूक्ष्मावस्था. ती गवताचीच सूक्ष्मावस्था कोठून आली ? तर पूर्वींच्या स्थूलरूप असलेल्या गवतापासून. पूर्वींच्या गवताचें स्थूलरूप कोठून आलें ? तर त्याच्या पूर्वींच्या गवताच्या सूक्ष्मरूपापासून

ह्या प्रश्नोत्तरांची मालिका केव्हांहि थांबणें शक्य नाहीं. याला **अनादि वृक्षबीजन्याय** म्हणतात. याशिवाय दुसरे कांहीं समाधानकारक उत्तर असेल तर विचार करून शंकाकारांनी सांगावें. आम्ही आपलें 'अनादि' उत्तर मागें घेऊन तुमचें म्हणणें कबूल करूं. पण आमची खात्री आहे कीं, या वृक्षबीज दृष्टांतांत प्रथम आरंभ बीजाचा आहे कीं वृक्षाचा आहे सांगा ? असें विचारलें तर 'अनादि आहे' असें उत्तर देण्याशिवाय दुसरें समाधानकारक उत्तर कोणत्याहि चतुरबुद्धीच्या पुरुषास देतां येणें शक्य नाहीं. त्या वृक्षबीजन्यायाप्रमाणेंच जगदोत्पत्तीची व्यवस्था लावणें अवश्य आहे. तुम्ही काय म्हणतां? प्रथमचे जगत् उत्पन्न झालें तेव्हां त्याच्या उत्पत्तीस संस्कार कोठला आणणार? कारण, आम्ही प्रथमच्याच जगताबद्दल विचारतों आहों. ह्याला उत्तर असें आहे कीं, मनुष्य जागृतींत अनेक व्यवहार करितो आणि उद्या काय करावयाचे तेंहि निश्चित करून ठेवितो. नंतर ज्यावेळीं त्यांस रात्रीं झोप लागते, त्यावेळीं तो ज्ञानशून्य झाल्यासारखा दिसतो, परंतु जागृतींतील सर्व विचारांचें संस्कार अंतःकरणांत असतात व त्या संस्कारांसह तें अंतःकरण व्यष्टीअज्ञानांत म्हणजे कारण शरीरांत लीन झालेलें असतें. पुनः जागृती प्राप्त झाली म्हणजे अंतःकरणांतील पूर्वींच्या व्यवहाराचे संस्कार व्यक्तरूपानें उदय पावतात, त्याप्रमाणें सृष्टीचा प्रारंभ होतेवेळीं पूर्वकल्पांत स्पष्ट असलेले जगतांतील सर्व पदार्थ जे आपापल्या संस्कारानें समष्टीअज्ञानांत लीन असतात, तेच संस्कार उत्तर सृष्टीस कारण असतात, असें वृक्षबीजन्यायानें मानिलेंच पाहिजे. पूर्वींचें संस्कार प्रथम सृष्टीस कारण नाहींत असे मानिलें तर सृष्टीची उत्पत्ति आकस्मिक होतें असें म्हणणें प्राप्त आहे, पण तसें मानिलें तर मोक्षाभाव प्रसंग येईल. कारण, एखाद्यानें प्रयत्न करून जगन्निवृत्ती केली तरी पुनः आकस्मिक जगताची उत्पत्ती होईल. तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें सृष्टीच्या उत्पत्तीला कारणाची जरूरच नाहीं. म्हणून झोंपेच्या दृष्टांतानें व श्रुतिस्मृतीच्या प्रमाणानें जगत् अनादिच मानलें पाहिजे. याचप्रमाणें प्रारब्धाबद्दल व मायेबद्दल पांचव्या व सहाव्या तरंगांत खुलासा आहे. या एकंदर विवेचनावरून सृष्टीच्या उत्पत्तीबद्दल वेदांत्यांना समाधानकारक उत्तर सांगतां येत नाहीं, असें म्हणण्यापेक्षां शंकाकारांस उत्तराची खोली समजण्याची योग्यता नाहीं हें म्हणणें जास्त सयुक्तिक आहे.

शेंकडो लोक अधिकारी नसतांना वेदान्त विचार करतात, लोकांस सांगतात; परंतु अनधिकाऱ्यानें केलेल्या कोणत्याहि कार्यांत कर्त्यास जसें फल प्राप्त होत नाहीं त्याप्रमाणें ब्रह्मज्ञानाच्या साधनसंपत्तीवांचून केलेल्या वेदान्तविचाराचें (संसारदुःखनिवृत्त आणि परमानंदप्राप्तिरूप) फल त्यास प्राप्त होत नाहीं, याचें कारण, बहुधा सर्व ठिकाणीं, विवेकपूर्वक वैराग्याचा अभाव दृष्टीस पडतो. या अधिकाऱ्याच्या निर्णयानें वेदान्त-शास्त्रावर किंवा शास्त्रप्रवर्तकावर " वेदान्त औदासिन्य आणतो, मनुष्यांस दुर्बल आणि निरुत्साही करून टाकतो, यामुळें देशाचें फार नुकसान होतें, या साधुसंतांनीं आमच्या देशाचें वाटोळें केलें " अशा प्रकारचे लोक जें आरोप करितात, ते शास्त्ररहस्य न जाणतां करितात, असें स्पष्ट दिसून येईल. कारण, ज्यांना व्यावहारिक ऐश्वर्याची प्रबल इच्छा आहे, ते वेदान्तविचाराचे अधिकारीच नाहींत व त्यांचेकरितां वेदान्तशास्त्र निर्माणहि झालें नाहीं, हें त्यांनीं लक्षांत ठेविलें पाहिजे. ब्रह्मलोकापर्यंत असणाऱ्या उत्तम भोगाविषयीं ज्याला सत्संगतीनें विचारपूर्वक तुच्छबुद्धि म्हणजे वैराग्य झालें आहे, त्याच्या चष्म्यामधून पाहिलें, तर विषयभोगार्थ किंवा विषय-प्राप्त्यर्थ आयुष्य घालविणें म्हणजे मनुष्यत्वाची हानि करून पशुत्व संपादन करण्यासारखें आहे, असें दिसलें तर त्यांत नवल काय ? पण हा विरोध अधिकाऱ्याचें लक्षण यथार्थ समजलें म्हणजे आपोआपच नाहींसा होण्यासारखा आहे, म्हणून तात्पर्य सांगणें प्राप्त झालें.

जीवब्रह्मैक्य हा वेदांतशास्त्राचा प्रतिपाद्य विषय असून कारणा-सहवर्तमान सर्वसंसारदुःखनिवृत्ति आणि परमानंद (ब्रह्म) प्राप्ति हें फल आहे. या दोहोंचा चौथ्या तरंगापासून सहाव्या तरंगापावेतों निरनिराळ्या प्रसंगानें विस्तारपूर्वक विचार केलेला आहेच. म्हणून या ठिकाणीं जास्त विचार करण्याची आवश्यकता नाहीं. अधिकारी, विषय आणि प्रयोजन (फल) ह्यांची सिद्धि झाली, म्हणजे संबंधांची सिद्धि सहजच होते. पहिल्या व दुसऱ्या तरंगांत फक्त अनुबंध चतुष्टयाचीच सिद्धि केली आहे.

तरंग तिसरा

॥ श्रीगुरु सच्चिदानंदाय नमः ॥

चार अनुबंध यथार्थ समजून घेऊन अधिकारी पुरुषानें [1]श्रोत्रीय, [2]ब्रह्मनिष्ठ आणि कृपाळू सद्गुरूस शरण जाऊन हा ग्रंथ श्रवण व पठण करावा, म्हणजे त्यास मोक्षसाधन व जीवब्रह्मैक्यज्ञान प्राप्त होईल.

(१) सद्गुरूंचें लक्षण.

श्रोत्रीय म्हणजे वेदशास्त्रांचें अध्ययन केलेला, ब्रह्मनिष्ठ म्हणजे ब्रह्मात्मबोधांत निमग्न असणारा आणि कृपाळू म्हणजे शिष्यास उपदेश करण्याची कळकळ बाळगणारा तो सद्गुरु. वेदशास्त्राचें अध्ययन करून ब्रह्मनिष्ठ नसेल, तर तो गुरु नाहीं; ब्रह्मनिष्ठ असून शास्त्राध्ययन नसेल तरीहि तो गुरु नाहीं. ब्रह्मनिष्ठ आहे म्हणून तो स्वतः मुक्त म्हणजे कृतार्थ आहे; परंतु शास्त्राध्ययन नसल्यामुळें शिष्याकडून होणाऱ्या सर्व शंका निवारण करण्याचें त्यास सामर्थ्य नाहीं; म्हणून तो गुरुपदास योग्य नाहीं. शास्त्राध्ययनानें बुद्धींत वाद करण्याचें चातुर्य येतें व त्यामुळें शिष्याच्या सर्व शंका निवृत्त करतां येतात. तें शास्त्राध्ययन नसल्यामुळें शिष्यास निःसंदेह बोध होणार नाहीं, म्हणून तो ब्रह्मनिष्ठ असला, तरी त्यास गुरु म्हणतां येणार नाहीं. ज्या अधिकाऱ्यास शंका येणार नाहींत, असा सत्वशील शुद्ध बुद्धीचा अधिकारी असेल, त्यास त्या ब्रह्मनिष्ठ पुरुषापासून ब्रह्मात्मबोध होईल; पण ज्या अधिकारी पुरुषांस शंका असतील त्यास उपदेश करण्यास तो योग्य नाहीं, म्हणून तो गुरु नाहीं.

(२) शिष्यासंबंधी गुरूंचें मुख्य कर्तव्य.

संसारदुःखास त्रासून त्यांतून मुक्त होण्याकरितां शिष्य गुरूंकडे जातो. दुःखास पांचप्रकारचें भेदज्ञान कारण आहे. (१) **जीवेश्वरांचा भेद** (२) **जीवजीवांचा भेद** (३) **जीवजडाचा भेद** (४) **ईश्वरजडाचा भेद आणि** (५) **जडाजडाचा भेद** या पांचप्रकारच्या भेदज्ञानानें जीवास**दुःख** होतें. म्हणून शिष्यबुद्धींत असणाऱ्या पांच प्रकारच्या **भेदांचे अनंत युक्तींनीं**

---

१ वेदाध्ययन केलेला. २. ब्रह्मानुभवांत निमग्न असलेला.

निराकरण करून अविद्यादिमलरहित अद्वितीयब्रह्माचें आत्मत्वानें प्रत्यक्ष ज्ञान करून देणें आणि संसाराचा मिथ्यात्व निश्चय करून देणें, हे गुरूंचें मुख्य कर्तव्य होय. अशा प्रकारचा अद्‌भुत उपदेश करणारा त्यासच आचार्य किंवा सद्‌गुरु म्हणावें. नाहींतर आपण स्वतः मुंडण करून दुसऱ्यास मुंडण करविणारा किंवा अशाच दुसऱ्या कांहीं सांप्रदायिक चिन्हांनीं अंकित करणारा, तो आचार्य किंवा गुरु नाहीं. श्रुतिस्मृतींच्या प्रमाणांवरून हें गुरुलक्षण सांगितलें आहे.

(३) शिष्याचें लक्षण.

पहिल्या व दुसऱ्या तरंगांत विस्तारपूर्वक जीं अधिकाऱ्याचीं लक्षणें सांगितलीं आहेत, तींच शिष्याचीं लक्षणें समजावीं. त्या शिष्यानें अद्वैत-आत्मबोध प्राप्तीकरितां गुरूंची सेवा करावी.

(४) गुरूंविषयीं पुनः विचार.

श्रुतिवाक्यांचा गुरूंच्या सहाय्यावांचून स्वबुद्धीनें आपल्याशींच विचार केला तर त्यापासून आनंद होणार नाहीं. सद्‌गुरूंचें सहाय्यानें विचार केला तरच निःसंदेह परमात्मबोध होऊन परमानन्द प्राप्त होईल. ज्याप्रमाणें सर्व जगांत नद्या, विहिरी, तलाव, झरें इत्यादिकांत पाणी असतें, तें सर्व मेघद्वारां समुद्राचें आलेलें असून, तें प्यायल्यापासून सर्वांना आनंद प्राप्त होतो. असें असतां जर कोणी साक्षात् समुद्राचें पाणी पिऊं लागला तर त्यापासून समाधान होणें तर दूरच; पण तृषा निवृत्त न होतां त्या खारट पाण्यामुळें त्याचें तोंड मात्र वाईट होतें. त्याप्रमाणें वेद-वाक्यांचा स्वबुद्धीनें विचार करणाराची स्थिति होते. म्हणजे जीव-ब्रह्मात्मैक्यज्ञान न झाल्यामुळें त्यास जन्ममरणाचीं दुःखें भोगावीं लागतात.

शंकाः—अहो, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य वगैरे थोर पुरुषांनीं आपापल्या गुरुद्वारां वेदवाक्यांचा विचार केला, तरी त्यांस जीवब्रह्मैक्य-ज्ञान न होतां द्वैतनिश्चय होऊन ते मुक्तहि झाले. असें असतां गुरुद्वारां वेदवाक्यांचा विचार केला तर जीवब्रह्मैक्यज्ञान होऊनच अधिकारी मुक्त होतो, ऐक्यज्ञानावांचून होत नाहीं, असें कसें म्हणतां येईल !

समाधानः—रामानुजादिकांनीं ज्या गुरूंपासून वेदपठण करून वेदांचें व्याख्यान केलें, तो त्यांचा गुरु, वरील गुरूंच्या लक्षणाप्रमाणें गुरुपदास योग्य नाहीं. कारण, पूर्वीं " संसारास मिथ्यात्व प्रतिपादन करून जीव-

ब्रह्मैक्यज्ञानाचा उपदेश करणारा तो गुरु" असें गुरुलक्षण केलें आहे. आणि ज्याअर्थी रामानुजादिकांचे गुरु प्रपंचास सत्यत्व आणि जीव ब्रह्माचा भेद प्रतिपादन करितात, त्याअर्थी तें वेदान्तशास्त्रदृष्टच्या गुरुपद प्राप्त होण्यास योग्यच नाहींत. तसेंच रामानुजादिकांचें मतांत "प्रपंच सत्य असून जीव ब्रह्माचा भेद सत्य आहे." असा सिद्धान्त असल्यामुळें ते पुनः संसारासच प्राप्त होतील, मुक्त होणार नाहींत, असें म्हणणें ओघानेंच प्राप्त होतें. वेद प्रमाण न मानणारा जो "अर्हत" त्यासहि जैन लोक गुरु मानतात. त्याचप्रमाणें क्षुद्रविद्या शिकविणारासहि लोक गुरु समजतात; पण संसाराचें मिथ्यात्व सांगून वेदवाक्यानुरूप जीवब्रह्मैक्य प्रतिपादन करणाराशिवाय, वेदान्तशास्त्रदृष्टच्या दुसरा कोणीहि गुरुपदास योग्य नाहीं हें खचित. याकरितां जे पुरुष, मेघाप्रमाणें असणाऱ्या ब्रह्मवेत्त्या गुरुंपासून वेदांतश्रवणपूर्वक अर्थविचार करतील त्यासच अमृतरूप मोक्ष प्राप्त होईल. याकरितां वेदार्थज्ञानवानापासूनच वेदवाक्यांचा विचार करावा. अर्थज्ञानशून्य पुरुषास पाणिनीनें "पाठकाधम" असें शिक्षेंत म्हटलें आहे.

शंका:—वेदार्थज्ञानवान गुरुंजवळ "**वेदवाक्यांचा**" विचार करावा त्यापासून अद्वैत साक्षात्कार होऊन संसारनिवृत्ति होते, असें तुम्ही म्हणता पण आता तुम्ही जो ग्रंथ सांगणार, तो प्राकृत भाषेंत असल्यामुळें तो तर वेद नाहीं आणि "**वेदवाक्यांच्या**" विचारानेंच संसार निवृत्त होणार, हा तर तुमचा सिद्धान्त आहे. तर मग तुमच्या या प्राकृत ग्रंथाचा उपयोग काय?

समाधान:— अनादि, अनिर्वचनीय मायेच्या उपाधीमुळें जगताबरोबरच ब्रह्मापासून वेद झाले; आणि **ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मरूपच असतो**, असें श्रुति निश्चयानें सांगते. यामुळें **ब्रह्मवेत्त्याची संस्कृत किंवा वाटेल त्या भाषेंतील वाणी वेदरूपच** आहे. या ठिकाणीं भगवान् श्रीज्ञानोबारायांच्या एका वाक्याची आठवण झाल्याशिवाय रहात नाहीं. "**तयाचे बिसाट शब्द। सुखें म्हणो येती वेद।**" या ओवींत ब्रह्मवेत्त्याची वेड्यासारखी बडबडसुद्धां वेदच आहे असें महाराज सांगतात. त्याचप्रमाणें श्रीतुकोबारायही "**तुका म्हणे आम्ही विधीचे जनिते। स्वयंभू आइते केले नव्हो॥**" असा आपला अनुभव सांगतात. ते म्हणतात, कोणी तयार केलेलें नाहीं म्हणजे कृतक नाहीं, असें जें स्वयंभू म्हणजे अनादिसिद्ध ब्रह्म, तेंच आम्हीं

असल्यामुळें वेदाचें उत्पन्नकर्तेहि आम्हींच आहोंत. तात्पर्य, ब्रह्मवेत्ता पुरुष जें बोलेल तें वेदवाक्यच असतें; कारण, वेदवाक्यानें ज्याप्रमाणें भ्रमाचा नाश होतो, त्याप्रमाणें ब्रह्मवेत्त्याच्याहि वाक्यानें भेदभ्रमाचा नाश होतो; आणि जर वेदवाक्यांपासूनच ज्ञान होतें, इतर वाक्यांपासून होत नाहींच असें म्हणणें असेल, तर तें बरोबर नाहीं. कारण, दृष्टफलांत हा नियम नसतो. जसें औषधानें रोगनिवृत्ति दृष्टफल आहे, त्या औषधी सांगणारा आयुर्वेद संस्कृत भाषेंत आहे. त्या आयुर्वेदाच्या संस्कृत भाषेनें जसें औषधींचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें अन्य भाषेंतील वाक्यापासूनहि त्या औषधींचें ज्ञान होतें हें अनुभवसिद्ध आहे. शिवाय जर वेदवाक्यानेंच ज्ञान होतें असें मानलें, तर स्मृति, पुराणें व इतिहास वगैरे ग्रंथांत सर्वज्ञ ऋषींनीं ब्रह्मविद्याप्रकरण लिहिलें आहे तें व्यर्थ होईल. म्हणून सर्वांचा आत्मा जो ब्रह्म त्याचें ज्ञान भाषाग्रंथानेंहि होईल, हें सिद्ध आहे.

(५) आचार्य–सद्गुरुसेवेची ईश्वरसेवेहून अधिकता

अधिकारी म्हणजे जिज्ञासु पुरुषानें ब्रह्मरूप असलेल्या आपल्या गुरूंची सर्वभावानें सेवा केली तर श्रीगुरु प्रसन्न होऊन परमतत्त्वाचा उपदेश करतील. त्या उपदेशानें जिज्ञासूस आत्मज्ञान प्राप्त होऊन तो कृतकृत्य होईल. म्हणून जिज्ञासूस ईश्वरसेवेहून सद्गुरुसेवा श्रेष्ठ आहे. ईश्वरोपासकास केवल पुण्यरूप अदृष्ट उत्पन्न होईल; आत्मबोध होणार नाहीं. सद्गुरुसेवेपासून अदृष्ट पुण्य तर उत्पन्न होईलच; पण त्याची आवश्यकता न करतां श्रीगुरूंच्या प्रसन्नतेनें अद्वैततत्त्वज्ञानाचा उपदेश होऊन, ज्ञानद्वारां तात्काळ म्हणजे याच जन्मांत मोक्ष प्राप्त होतो, असें दृष्टफल आहे. ईश्वरसेवा केवल अदृष्ट फलाला हेतु आहे आणि सद्गुरुसेवा अदृष्ट आणि दृष्ट फलाला हेतु आहे. म्हणून मंद, तीव्र अशा कोणत्याहि अधिकाऱ्यास ईश्वरसेवेहून सद्गुरुसेवाच श्रेष्ठ आहे, व तीच त्यानें करावी. ती सेवा कशी करावी याचा प्रकार सांगतों.

(६) सद्गुरुसेवेचा प्रकार

ज्यावेळीं श्रीसद्गुरूंचें दर्शन होईल त्यावेळीं दंडप्राय साष्टांग नमस्कार घालावा आणि आपल्या अंतःकरणांत प्रसन्नता उत्पन्न करणारें त्यांचें चरणरज मस्तकावर धारण करावें. त्यांचे जवळच वास करावा आणि ज्याचें मनांत रात्रंदिवस या जन्ममरणरूप संसारबंधापासून मी

कधीं मुक्त होईन? ब्रह्मानंद केव्हां प्राप्त होईल? अशी तीव्र इच्छा आहे, त्यानें आपल्याजवळ असेल तें सर्व ऐश्वर्य, मन, वाणी, फार तर काय स्वतःचें शरीरही गुरूंस अर्पण करावें.

शंकाः--अहो, जवळ असलेलें सर्व ऐश्वर्य कदाचित् गुरूंस देतां येईल. कारण, ती देतां येण्यासारखी वस्तु तरी आहे; पण तनु, मन व वाणी हें गुरूंस अर्पण करावयाचें म्हणजे काय करावयाचें हें समजत नाहीं.

समाधानः--आतां क्रमानें उत्तर सांगतों :--

(१) **तनुअर्पण प्रकारः**--श्रीगुरूंच्या आज्ञेचें केव्हांहि उल्लंघन न करितां त्यांच्या घरचें सर्व काम निरभिमान होऊन करावें. त्यांना जरूर वाटत असल्यास त्यांचे हातपाय चेपावें. गुरु संन्यासी असल्यास त्यांचा मठ झाडणें, सारवणें, छाटचा धुणें, पाणी आणणें, भांडीं घासणें असें ज्यावेळीं जें काम पडेल तें करावें. गुरु गृहस्थ असल्यास त्यांच्या इच्छेनुरूप घरची कामें करण्यांत शरीराचा उपयोग करावा. गुरु गृहस्थ नसतो असें नाहीं. कारण, उद्दालक-याज्ञवल्क्यादिगृहस्थ गुरु असल्याची वेदांत प्रसिद्धि आहे. याप्रमाणें **गुरुसेवेंत स्थूल शरीराचा उपयोग करणें हा तनुअर्पण प्रकार म्हणावा.**

(२) **मनअर्पण प्रकार :**--अज्ञ मनुष्याची ईश्वरावर फार भक्ति असते, ती, भक्तीनें ईश्वर आपल्यावर प्रसन्न होऊन आपलें कल्याण करील, या हेतूनें असतें. त्याचप्रमाणें श्रीगुरु आपल्यावर प्रसन्न व्हावेत; ते प्रसन्न झाले तरच आपलें कल्याण आहे, या विचारानें मनांत श्रीगुरूंविषयीं अत्यंत प्रीति असून दोषबुद्धि स्वप्नांतहि येऊं न देतां शंकर, विष्णु, ब्रह्मदेव वगैरे ज्या कांहीं देवता आहेत, त्या सर्व देवता माझे श्रीगुरुच आहेत, अशा श्रीगुरूंची प्रसन्नता आपणांवर होऊन, आपलें कल्याण व्हावें म्हणून **रात्रंदिवस श्रीगुरूंचें ध्यान करणें, या मनोव्यापारास मानसअर्पण प्रकार म्हणावा.**

(३) **वाणीअर्पण प्रकार :**--श्रीगुरूंचें गुणवर्णनच नेहमीं करणें. कोणत्याहि मनुष्यव्यक्तींत न्यूनाधिक दोष असणारच. कारण, शरीरमात्र त्रिगुणात्मक आहे. त्यांत असणारें रजतमांश आपापलीं कार्यें करणारच. म्हणून व्यवहारदृष्टचा किंवा प्रवृत्तिशास्त्रदृष्टचा श्रीगुरूंच्या वर्तनांत अज्ञ लोक दोष वर्णन करीत असल्यास, ते दोष स्वतः केव्हांहि न उच्चारणें. वास्तविक निवृत्तिशास्त्रदृष्टचा ब्रह्मवेत्त्या गुरूंचे ठिकाणीं ते दोष

होत नाहींत, हें वर्म जाणून शिष्याच्या वाणीनें दोषवर्णन होणें शक्यच नाहीं. शिवाय ब्रह्मवेत्त्याच्या उपदेशानें अनंत जीवांचें कल्याण होणार आहे, असें ऐश्वर्य जाणून तो गुरूंचें गुणच वर्णन करील. **यानें वाणी शुद्ध होते. हा वाणीअर्पण प्रकार म्हणावा.**

(४) **धनअर्पण प्रकार** :--धन म्हणजे केवळ पैसाच नव्हे, तर बायको, मुलें, घरदार, धान्य, जमीनजुमला, नोकरचाकर वगैरे, या सर्वांस धन म्हणतात. त्या धनाचा गुरु संन्यासी असल्यास त्यांचे प्राप्ती-करितां त्याग करावा. हा धन त्याग, गुरूंस अर्पण होतो; आणि जर गुरु गृहस्थ असतील तर त्यांस सर्व धन अर्पण करावें. म्हणजे त्या **धनावरील आपले स्वत्वाचा त्याग करून गुरूंचें स्वत्व उत्पन्न करावें. हा धनअर्पण प्रकार म्हणावा.**

सद्गुरुसेवा कशी करावी, हें सांगितलें; पण सर्व धन गुरूंस अर्पण केल्यानंतर साधकानें उपजीविका कशी करावी, हें सांगितलें नाहीं. तें सांगतों.

(७) साधकास जीवनोपाय.

आत्मकल्याणाची इच्छा करणाऱ्या साधकानें वर सांगितल्याप्रमाणें सर्व तन, मन, धन गुरूंस अर्पण करून किंवा त्यांचेकरितां त्याग करून गुरूंचे सानिध्यांत असावें आणि आपली **भिक्षेवर उपजीविका करावी.** भिक्षा मिळेल ती सर्व प्रथम गुरूंपुढें ठेवावी, आपल्यास भोजनास मागूं नये. शिष्यपरीक्षणार्थ गुरूंनीं भिक्षा खाण्यास दिली नाहीं तरी त्याच दिवशीं पुन: भिक्षेस जाऊं नये, उपवास करावा. दुसरे दिवशींही पुन: तसेंच करावें; पण भिक्षावृत्ति सोडूं नये आणि गुरु, कृपा करून देतील तर भोजन करावें. असे शास्त्रकारांनीं शिष्यास नियम सांगितलें आहेत खरे; पण श्रीगुरुहि फार दयाळू असतात. आईबापापेक्षांहि ते शिष्याची फार काळजी घेतात. संसारी पुरुषास अशा प्रकारची गुरुसेवा घडणें फार कठीण ! विवेकसहित वैराग्यसंपन्न त्यागी पुरुषासच तां घडणें संभवनीय आहे. (नकाशा क्र. ५ पहा.)

(८) गुरूंस विनंती करण्याचा काल.

अशा रीतीनें सेवा करीत असतां, आपल्यावर श्रीगुरु प्रसन्न आहेत आणि त्यांस आपल्याबरोबर भाषण करण्यास अवकाश आहे, असें पाहून त्यांचे पायांवर मस्तक ठेवावें आणि हात जोडून प्रार्थना करावी कीं, "हे भगवन् श्रीगुरो ! मला आत्मकल्याणाविषयीं साधन विचारण्याची इच्छा

आहे, आज्ञा होईल तर विचारतों." श्रीगुरूंनीं आज्ञा केली, तर त्यांस आत्मज्ञानप्राप्तीचा मार्ग विचारावा व त्यांच्या उपदेशानें कृतार्थ व्हावें.

याप्रमाणें एखाद्यानें गुरुसेवा केली; पण बुद्धिमांद्यादि प्रतिबंधामुळें ब्रह्मात्मैक्यज्ञान झालें नाहीं तर, त्यास या जन्मांत केलेल्या उत्तम गुरूसेवेचें फल पुढील जन्मांत मिळेल. म्हणजे पुढील जन्माचे ठिकाणीं तनु, मन, धनादि सेवेवांचूनहि श्रीगुरु भेटून उपदेश करतील व त्याचें कल्याणहि होईल; पण या गोष्टींचा फलावरूनच निश्चय करावा लागेल. या जन्मांत सेवा करूनहि गुरु प्रसन्न होऊन त्यांनीं उपदेश केला नाहीं, तरी त्यास अंतःकरणशुद्धि हें फल मिळणारच. प्रसन्न झाले तर तात्काळ उपदेशानें ज्ञानद्वारा मोक्ष होईल. म्हणून **शुद्धान्तःकरणानें केलेली गुरुसेवा केव्हांहि व्यर्थ जाणार नाहीं.**

तिसऱ्या तरंगाचे रहस्य

वर सांगितलेलें गुरुशिष्यलक्षण, गुरुसेवेचा प्रकार, तसाच अध्यात्मज्ञानाकरितां प्रार्थनेचा प्रकार, हे सर्व अधिकारसंपन्न गुरुशिष्यांमधील शास्त्रीय प्रकार आहेत. असा गुरुशिष्यव्यवहार फार क्वचित् ठिकाणीं दिसून येतो. गुरुशिष्यांचा संप्रदाय पुष्कळ ठिकाणीं चालू आहे; पण त्यांत आपल्या अधिकाराची जाणीव गुरुमध्यें किंवा शिष्यामध्येंहि फारशी दिसून येत नाहीं. शिष्यांत कोणी पुत्रप्राप्तीकरितां, कोणी धनाकरितां, कोणी प्रतिष्ठेकरितां, कोणी वादांत यश येण्याकरितां, अशा एक ना अनेक व्यावहारिक उन्नतीकरितां गुरु करितात, गुरुहि शिष्याला तें तें फल प्राप्त होण्याचा आशीर्वाद देतात किंवा कांहीं धार्मिक उपायहि सांगतात. शिष्याच्या प्रारब्धानें त्यास इच्छित फल मिळालें, तर शिष्याची गुरूंवरील निष्ठा वाढते व गुरूंस त्या व्यावहारिक लाभाचा थोडा अंशहि मिळतो, हेंहि एक गुरूंचें अदृष्टच आहे आणि जर गुरूंच्या दुर्दैवानें शिष्याची कामना पूर्ण झाली नाहीं, तर तो गुरु ढोंगी आहे, त्याच्यांत कांहीं तथ्य नाहीं, अशा प्रकारच्या शिष्यनिंदेस तो गुरु पात्र होतो. अशा रीतीची अंधपरंपरा जगांत चालू आहे. याकरितां **अधिकारी पुरुषानें शास्त्रज्ञानसंपन्न आणि निःसंदेह ब्रह्मात्मैक्यदृढापरोक्षानुभवी, दयाळू अशा सद्गुरूंस शरण जाऊन ब्रह्मात्मैक्यज्ञान संपादन करावें.**

तरंग चवथा

॥ श्रीगुरु सच्चिदानंदाय नमः ॥

(१) उत्तम अधिकाऱ्यास उपदेशाचा प्रकार.

पहिल्या व दुसऱ्या तरंगांत अनुबंधांचें संक्षिप्त व विस्तारानें वर्णन करून तिसऱ्या तरंगांत प्रथम गुरूंचें लक्षण सांगितलें आणि शिष्यानें गुरूंची सेवा कशी करावी व अध्यात्मविचार कसा करावा हेंहि सांगितलें. त्यानंतर आतां वेदान्तविचाररूपशास्त्र गुरुशिष्यसंवादरूपानें सांगण्याकरितां एक कल्पित कथानक मूळ ग्रंथकारांनीं सांगितलें आहे. तें असें :—

(२) शुभसंतति राजाची कथा.

एक " **शुभसंतति** " नांवाचा राजा असून त्यास '**तत्त्वदृष्टि**', '**अदृष्टि**' आणि '**तर्कदृष्टि**' या नांवाचे तीन पुत्र होते. राजा सर्व गुणांनीं संपन्न असून त्यास सर्व भोग प्राप्त होते. बरेच दिवस तो भोग भोगीत असतां पूर्वपुण्याईनें त्याचें मनांत असा विचार आला कीं, आत्माच सुखरूप असून बाकीचे अनात्म पदार्थ तुच्छ आहेत. याकरितां राज्य, मुलांचे स्वाधीन करून आपण आत्मविचाराकरितां वनांत जावें. हा विचार आपल्या तिघां मुलांस कळविण्याकरितां त्यांना एकांतांत नेऊन सांगितलें कीं, हा प्रपंच फार दुःखरूप आहे, यांत फार कष्ट भोगावे लागतात. यासाठीं राज्याचा त्याग करून आत्मस्वरूपाचा विचार करीत रहावें असें मला वाटतें. राज्याचा त्याग करून बाहेर जाण्याचें कारण माझ्या प्रजेंतील लोक जे संसारदुःख भोगतात तेंहि मला पाहवत नाहीं. ज्यांचेजवळ पुष्कळ ऐश्वर्य आहे किंवा ज्यांचे हातीं मोठी सत्ता आहे, त्यांना विचारशून्य लोक थोर मानतात; पण मला तर त्यांचें सर्व ऐश्वर्य दरिद्र्यापेक्षांहि दरिद्र आहे, असें वाटतें. यासाठीं सर्व राज्यवैभव सोडून आत्मसुखप्राप्तीकरितां मला एकांतस्थानीं जावेसें वाटतें. बापानें आपल्या ऐश्वर्याचा विभाग करून पुत्रांस द्यावा, नाहींतर बापाच्या पश्चात् मुलांमध्यें कलह माजतात. म्हणून मी राज्याचे विभाग करून तुम्हां तिघांस देत आहे. ते आपापले विभाग घेऊन, सुखानें राज्य

करा! मी मात्र या दुःखरूपी राज्याचा त्याग करून नित्य आत्म-सुखाच्या प्राप्तीकरितां वनांत जातों.

राजाचे पुत्रहि फार विचारी होते. त्यांनीं एकांतांत जाऊन असा विचार केला कीं, ज्याअर्थी स्वतः बापच हें सर्व राज्य दुःखरूप आहे असें सांगतो आणि राज्याचा म्हणजे त्या दुःखाचाच विभाग आम्हांस करून देतो, याचा अर्थ दुःख तेवढें आमच्या गळ्यांत अडकवून आपण मात्र आत्मसुखाची इच्छा करीत आहे, याला काय म्हणावें! आणि बाप ज्या राज्याच्या म्हणजे दुःखाच्याच वाटण्या आपणांस करून देत आहे, त्या घेऊन तरी आपणांस काय करावयाचें आहे? तेव्हां परमात्मसौख्य-प्राप्तीकरितां आपणच श्रीगुरूंकडे जाऊं या. असा तिघां मुलांचा विचार होऊन ते बापास न विचारतांच एकदम राज्य सोडून चालते झाले. दैवयोगानें त्यांस गुरूंची प्राप्ति झाली. गुरूंची सहा महिनें अनन्यभावें-करून तिघांनीं सेवा केल्यानंतर, गुरूंनीं सहज तुम्हीं कोण? येथें कशा-करितां येऊन राहिला आहांत? असें प्रेमानें विचारलें. आपण प्रार्थना करावी, असें आपल्या दोघां बंधूंचें मनोगत पाहून थोरला मुलगा तत्त्व-दृष्टि, श्रीगुरूंपुढें हात जोडून म्हणाला, "हे श्रीगुरो! आम्ही तिघे शुभसंतति राजाचे मुलगे असून, जन्ममरणरूप संसारानें तप्त असल्या-मुळें दीन आहोंत. याकरितां आत्मस्वरूपप्राप्तीची इच्छा धरून आपली सेवा करीत आहो." अशी शिष्यांची प्रार्थना ऐकून श्रीगुरूंनी कृपा करून सांगितलें कीं, आत्मज्ञानाविषयीं तुम्हांला जें पाहिजे तें विचारा. तुमचे मनांतील सर्व संशय जाऊन तुम्हांस परमानंद प्राप्त होईल. ह्याप्रमाणें श्रीगुरूंची आपल्यावर असलेली कृपादृष्टि पाहून त्या तिघां राजपुत्रांस फार आनंद झाला; आणि ज्याकरितां आपण राज्य सोडून बाहेर पडलों, त्याचें चीज झालें, असा त्यांना भरंवसा आला आणि श्रीगुरूंस आत्मज्ञानाविषयीं प्रश्न विचारण्यास प्रथम तत्त्वदृष्टीनें आरंभ केला.

(३) शास्त्रारंभ

येथून पुढें शास्त्रास आरंभ झाला आहे. साधारण मुमुक्षूस नेहमीं ज्या शंका येतात, त्याचें सोपपत्तिक विवेचन पुढील गुरुशिष्य संवादांत आहे. म्हणून चांगलें लक्ष देऊन वाचलें पाहिजे.

शिष्यः—हे भगवन्, श्रीगुरो! आपण कृपानिधान आणि सर्वज्ञ आहांत. आम्हीं (१) परमानंद प्राप्त व्हावा, आणि (२) जन्ममरण-

दुःखरूप जो संसार त्याचा नाश व्हावा, अशी दोन प्रकारची इच्छा धरून आपणांस शरण आलों आहो. निषिद्धकर्माचा त्याग करून विहित कर्माचें अनुष्ठान आणि ईश्वरोपासनाहि पुष्कळ केली; परंतु त्यापासून इच्छित फल प्राप्त झालें नाहीं. एवढेंच नाहीं तर उलट संसारबंध जास्तच होत गेला. सत्कर्माचरण आणि उपासनानुष्ठान यांपासून जरी उत्तम लोकांची प्राप्ति झाली तरी त्यापासून जन्ममरणरूप संसार चुकत नाहीं. उत्तम लोकांतील भोग भोगण्याकरितां तेथें तरी जन्म घ्यावाच लागतो. शिवाय तेथें जरी उत्तम भोग असले, तरी ते अनित्य व क्षणभंगुरच. कारण, ज्या पुण्यानें ते भोग प्राप्त होतात, ते पुण्य संपल्यावर पुनः त्यांना या मृत्युलोकांत यावें लागतें तें लागतेंच. म्हणून त्या भोगांचा आनंद अनित्य आहे. आम्हांस तर ज्या आनंदाचा कधींहि नाश नाहीं व जो सर्वांत श्रेष्ठ आहे, अशा परमानंद प्राप्तीची आणि जन्ममरणदुःखरूप संसाराचे निवृत्तीची इच्छा आहे. म्हणून आपण परमानंदप्राप्तीचा आणि संसारदुःखनिवृत्तीचा उपाय कृपा करून सांगावा, म्हणजे त्या उपायानें आम्हीं कृतकृत्य होऊं. अशा उपायानें आम्हीं कृतकृत्य झालों तरच आमच्या मनुष्यदेहाचें सार्थक. नाहींतर आमच्यांत आणि पशूंत फरक तो काय ? ह्याकरितां परमानंदप्राप्तीचा व जन्ममरणरूप **संसार-**दुःखनिवृत्तीचा उपाय सांगावा, अशी आपले चरणीं प्रार्थना आहे.

अशी शिष्याची प्रार्थना ऐकून गुरूंनीं आपलें मनाशीं विचार केला कीं, हे शिष्य ज्याअर्थी परमानंदप्राप्तीची आणि संसारदुःखनिवृत्तीची इच्छा करीत आहेत, त्याअर्थी हे मोक्षाची इच्छा करणारे आहेत यांत शंका नाहीं. कारण, परमानंदरूप ब्रह्म आहे त्याची प्राप्ति होणें आणि संसारदुःखाची निवृत्ति होणें, हेंच मोक्षाचें स्वरूप आहे; आणि त्याचीच इच्छा ह्या शिष्यांस आहे, म्हणून हे मुमुक्षु आहेत. याकरितां यांना ज्ञानाचाच उपदेश केला पाहिजे. **कारण, ज्ञानावांचून अन्य कोणत्याहि उपायानें मोक्ष प्राप्त होत नाहीं; केवल ज्ञानानेंच प्राप्त होतो** असा वेदाचा सिद्धांत आहे. (परंतु 'ज्ञानाचा' उपदेश केला पाहिजे येवढेच म्हटल्यानें भागणार नाहीं. कारण, सांख्यमतांत प्रकृतिपुरुषाच्या विवेकाचें नांव ज्ञान. कणादाचे मतांत सप्त पदार्थांचा विचार करणें हेंच ज्ञान. अशा रीतीनें पुष्कळ शास्त्रकार निरनिराळ्या प्रकारांनीं ज्ञानाचें स्वरूप सांगून, त्या ज्ञानापासून मोक्ष होईल असें म्हणतात; पण तें व्यर्थ आहे. मोक्ष तर वेदोक्त

जीवब्रह्मैक्यज्ञानानेंच होतो.) याकरितां शिष्यांना जीवब्रह्मैक्यज्ञानाचा उपदेश केला पाहिजे, असें श्रीगुरूंनीं आपल्या मनाशीं ठरवून त्याच ज्ञानाच्या उपदेशास आरंभ केला.

श्रीगुरु :--हे शिष्य, तुला (१) परमानंदप्राप्तीची आणि (२) संसारदुःखनिवृत्तीची जी इच्छा होत आहे, ती भ्रमानें होत आहे. कारण, परमानंदरूप जें ब्रह्म 'तें तूं आहेस.' त्या तुझ्या ब्रह्मस्वरूपाचे ठिकाणीं जन्ममरणादि संसारदुःख यत्किंचितहि नाहीं. म्हणून **जन्म व नाशरहित स्वतःसिद्ध ब्रह्मरूप तूं आहेस आणि त्या ब्रह्मरूप आत्म्याचे ठिकाणीं संसारदुःख मुळींच नाहीं**, असा निश्चय कर. अरे, जी वस्तु आपल्याजवळ नसते म्हणजे अप्राप्त असते, तिच्या प्राप्तीची इच्छा संभवनीय आहे. तसेंच जन्ममरणरूपसंसार तुझ्या आत्म्याचे ठिकाणी असता तर त्याचे निवृत्तीची इच्छा होणें साहजिक आहे; पण त्या जन्मादि संसाराचा तुझ्या आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं लेश सुद्धां नाहीं. असें असतां तुला (१) 'परमानंदप्राप्तीची आणि (२) संसारदुःखनिवृत्तीची' इच्छा होते, तो भ्रम नव्हे का ?

(शिष्य मोक्षाच्या इच्छेनें श्रीगुरूंकडे गेला असतां, त्यास गुरु महावाक्याचा उपदेश करितात म्हणून जें म्हणतात, तो उपदेश हाच होय. असा उपदेश केल्यावर जर शिष्य उत्तम अधिकारी असेल, तर तो त्याचक्षणीं कृतार्थ होईल; पण असा भाग्यवान् विरळा ! आणि जर मंदाधिकारी असेल, तर त्यास "रात्रदिवस दुःख भोगणारा मी, सच्चिदानंद ब्रह्मरूप कसा असेन ?" अशी शंका येईल, आणि कोणासहि, "तूं ब्रह्मरूप आहेस" असें सांगितलें तर, त्यांस एकाएकी पटणार तरी कसें ? ती शंका येणारच. त्याचप्रमाणें या शिष्याचें मुखानें प्रथम आत्म्याच्या परमानंदरूपाविषयीं मूल ग्रंथकार शंकेस आरंभ करतात.)

शिष्य :--गुरुमहाराज, माझा आत्मा परमानंदरूप आहे, असें आपल्या उपदेशाप्रमाणें मानावें, तर यत्किंचित् अनुकूल विषय प्राप्त झाल्याबरोबर जो आनंद **उत्पन्न** होतो, तो कां व्हावा ? आत्मा तर मूळचाच आनंदरूप आहे; मग विषयप्राप्तीनें आनंद **उत्पन्न** कसा होईल ? आणि जर अनुकूल विषयप्राप्तीनें आनंद **उत्पन्न** होतो, तर आत्मा आनंदरूप नाहीं, आनंद विषयांतच आहे, असें मला वाटतें.

या शंकेंत (१) आत्मा आनंदरूप आहे किंवा (२) आनंद विषया-

पासून उत्पन्न होतो. येवढाच विचार करण्याचा विषय आहे. त्याचें उत्तर श्रीगुरु देतात.

(४) आत्मानंदाची सिद्धि.

श्रीगुरुः–हे शिष्य, आत्मा आनंदरूप तर आहेच; पण जीवाला माझा आत्मा आनंदरूप आहे असें ज्ञान नसतें आणि याचमुळें त्यास विषयाची इच्छा होते. इच्छा झाली, म्हणजे विषयप्राप्तीच्या खटपटीस जीव लागतो त्यावेळीं बुद्धि चंचल होते. इच्छित विषय प्राप्त झाल्याबरोबर क्षणमात्रबुद्धि स्थिर होतें. त्या **स्थिर झालेल्या अंतर्मुख बुद्धिवृत्तीस आनंदरूप आत्म्याच्या आनंदाचें भान होतें**. विषयप्राप्ती आणि स्थिरबुद्धींत आत्मानंदाचें भान एकाच काली होत असल्यामुळें "विषयप्राप्तीनें माझ्या ठिकाणीं आनंद **उत्पन्न** झाला," असें जीवास वाटतें मात्र; पण वास्तविक आनंद आत्म्याचाच असतो. यास उदाहरणः–एखाद्या पात्रांत पाणी भरून स्वच्छ पौर्णिमेच्या मध्यरात्रीं तें पात्र उघड्या जागेंत ठेवावें. त्यावेळीं जर पाणी स्थिर व स्वच्छ असेल तर त्या पाण्यांत चंद्रबिंब स्पष्ट दिसतें आणि वाऱ्यामुळें किंवा अन्य कारणानें पाणी हलूं लागलें तर त्यांत चंद्रबिंबाचें भान होत नाहीं. त्याप्रमाणें जेव्हां बुद्धि स्थिर असतें, तेव्हां त्या बुद्धींत आत्मस्वरूप आनंदाचें भान स्पष्ट होतें आणि ज्यावेळीं पुनः विषयाची इच्छा उत्पन्न होते, त्या वेळीं, बुद्धि चंचल असल्यामुळें. आत्मानंदाचें भान होत नाहीं. यावरून **आनंदरूप आत्माच आहे, विषयांत आनंद मुळींच नाहीं** हें सिद्ध झालें.

शिष्यः––महाराज, अनुकूल असणाऱ्या स्त्रीधनपुत्रादि विषयांपासून **प्रत्यक्ष** आनंद होत असतां, त्यांचे ठिकाणीं आनंद मुळींच नाहीं असें कसें समजावें ?

श्रीगुरुः––अरे, एका विषयाच्या प्राप्तीनें ज्यास आनंद झाला, त्यास जेव्हां दुसऱ्या विषयाची इच्छा होते, तेव्हां पहिल्या प्राप्त असलेल्या विषयापासून आनंद होत नाहीं, तो कां होऊं नये ? वास्तविक झाला पाहिजे, होत तर नाहीं; म्हणून विषयांचे ठिकाणीं आनंद नाहीं असेंच म्हटलें पाहिजे.

आतां आम्हीं वर जी आनंदाच्या अनुभवाची रीति सांगितली आहे, त्या रीतीनें प्रथम जेव्हां इच्छित विषय प्राप्त होतो, तेव्हां क्षणभर

अंत:करणाचीं वृत्ति स्थिर होऊन तींत आत्मानंदाचें भान होतें आणि जेव्हां दुसऱ्या विषयाचीं इच्छा होते, तेव्हा तीच अंत:करणाची वृत्ति चंचल होतें, म्हणून आत्मानंदाचें भानहि नाहींसें होतें. आता तुझ्या म्हणण्या-प्रमाणें विषयाचें ठिकाणींच आनंद आहे, असें मानलें तर अनुभव कसा विरुद्ध येतो तो पहा. समज कीं, कोणाचा प्रिय पुत्र किंवा दुसरा कोणीं अत्यंत प्रिय पुरुष, बहुत दिवसांनीं एकाएकीं भेटला तर त्यास पाहून प्रथम क्षणीं जो आनंद होतो, तो दुसऱ्या क्षणीं नाहीं. दुसऱ्या क्षणाचा, दुसऱ्या दिवशीं नाहीं, सतत तर नाहींच नाहीं. वास्तविक तो आनंद सतत झाला पाहिजे. कारण, आनंदोत्पत्तीस कारण असणारा प्रियपुरुष जवळ आहेच. आमच्या रीतीनें प्रथमक्षणीं अंत:करणवृत्ति स्थिर होते म्हणून आनंद आणि पुन: चंचल होतें म्हणून आनंदाचा नाश संभवतो. यावरून विषयाचे ठिकाणीं आनंद नाहीं, असें म्हणणें भाग आहे. विषय प्राप्त असेल तर आनंद आणि विषय प्राप्त नसेल तर आनंद नाहीं, असें तुझ्या म्हणण्या-प्रमाणें मानिलें, तर योग्यांना समाधीमध्यें किंवा सर्वांना झोंपेमध्यें कोणताहि विषय प्राप्त नसतां जो आनंदाचा अनुभव येतो, तो कसा यावा ? समाधींत किंवा झोंपेंत, शब्दस्पर्शादि अनुकूल विषय तर मुळींच नाहींत. विषय नसूनहि आनंदाचा अनुभव येतो, यावरून सर्व अवस्थेंत आत्मानंदाचेंच जीवांना भान होतें, म्हणून विषयामध्यें आनंद मुळींच नाहीं, असें म्हणणें प्राप्त आहे; आणि याचकरितां "**आत्मानंदास घेऊनच सर्व जीवमात्र आनंदी होतात**" असें वेदांत सांगितलें आहे, आतां आणखी कांहीं शंका असेल तर ती विचार.

(५) ज्ञात्याच्या विषयभोगाविषयीं शंका व समाधान.

शिष्य—महाराज, आत्मा परमानंदरूप आहे, असें ज्यास ज्ञान नाहीं, अशा आत्मविमुख पुरुषास, अनुकूल विषयाचीं इच्छा आणि त्या विषयप्राप्तीपासून आनंद होतो असें सांगितलें; पण आत्मा परमानन्दरूप आहे असें ज्यास ज्ञान आहे, म्हणजे जो ब्रह्मज्ञानी आहे, त्यास विषयाची इच्छा होते किंवा नाहीं ? तसेंच विषयप्राप्ति झाली असतां त्यास आनंद होतो कीं नाहीं, हें कृपा करून सांगा, शंका येण्याचें कारण येवढेंच कीं, ज्ञानी पुरुषांससुद्धां अज्ञानी आत्मविमुख पुरुषांप्रमाणेंच, व्यावहारिक विषयाची इच्छा व विषयप्राप्तिपासून आनंद झाल्याचें दिसतें.

श्रीगुरु:—तूं म्हणतोस त्याप्रमाणें ज्ञात्यासहि अज्ञानी जीवाप्रमाणें

विषयाची इच्छा आणि विषयप्राप्तीपासून आनंद होतो, हें खरें आहे; पण आत्मविमुखपणा अज्ञान्याचाच असतो असें नाहीं. ज्ञात्याचाहि दिसतो. फरक एवढाच कीं, अज्ञान्याचा आत्मविमुखपणा सदोदित असतो आणि ज्ञात्याचा फक्त व्यवहारकालीं असतो. सदैव आत्माकार वृत्ति राहील तर ज्ञात्याचे भोजनादि व्यवहार होणार नाहींत; पण त्याबरोबर हेंहि लक्षांत ठेव कीं, ज्या कालीं ज्ञात्यास विषयानंद होतो, त्याकालींसुद्धां विषयापासून होणारा आनंद विषयाचा नाहीं, तो आत्मानंदच आहे. असा त्याचा आत्मानंदाविषयीं निःसंदेह बोध असतो. ज्याप्रमाणें एखाद्या नाटकांत एका राजाच्या दोन वेषधारी स्त्रिया आहेत. त्यांतील एकीस, हा राजा व मी त्याची स्त्री व हें राजैश्वर्य सत्य आहे असा भ्रम झाला. दुसऱ्या वेषधारीस हा राजा, मी त्याची स्त्री व हें राजैश्वर्य हें सर्व मिथ्या असून मी पुरुष आहे, असा निश्चय आहे; पण जोपर्यंत तो नाटकव्यवहार चालू आहे, तोंपर्यंत दोन्ही राजस्त्रियांस, राजैश्वर्यभोगाची इच्छा, व भोगांपासून होणारा आनंद समानच दिसणार. फरक इतकाच कीं, भ्रम असलेल्या वेषधारीस हा राजभोगाचाच आनंद आहे असें वाटणार, व भ्रमरहित वेषधारी हाहि राजभोगाचाच आनंद भोगीत आहे असें आपणांस जरी दिसलें तरी त्या भ्रमरहित वेषधारीचा निश्चय, 'हा आनंद राजभोगाचा नाहीं, माझ्या नटवेषकृतीचाच आहे' असा असतो व पहाणारें ज्ञातेहि तसेंच समजतात. त्याचप्रमाणें प्रारब्धबलानें भोगाची इच्छा व आनंद, अज्ञान्याप्रमाणेंच, ज्ञात्याला होतोसा दिसतो; पण हा आनंद विषयाचा नसून आत्म्याचाच आहे असा त्याचा निश्चय असतो. म्हणूच, **ज्ञात्याला विषयभोगकालीं समाधि असते,** असें वेदांत सांगितलें आहे. या विषयाचा विचार विस्तारपूर्वक पुढें सहाव्या तरंगांत आम्हीं करणार आहों त्यावेळीं जास्त खुलासा होईल; पण ज्ञानी असो कीं अज्ञानी असो, त्यांस विषयांपासून होणारा आनंद खुद्द विषयांचा नसून तो आत्मानंदच असतो, हे निश्चित आहे.

शिष्य:—महाराज, विषयांपासून प्रत्यक्ष आनंद होत असतांहि विषयांत आनंद नाहीं. आनंदरूप आत्माच आहे, हें मला आपले कृपेनें चांगलें समजलें, म्हणजे आत्मा परमानंद ब्रह्मरूप आहे, हें निश्चित झालें; पण माझ्या ठिकाणीं जन्ममरणदुःखरूप असणाऱ्या संसाराची निवृत्ति व्हावी म्हणून मी प्रार्थना केली होती. त्यांचें समाधान "तुझ्या ब्रह्मरूप

आत्म्याचे ठिकाणीं दुःखरूप संसार मुळींच नाहीं असें समज" म्हणून सांगितलें. त्यावर माझा विश्वास असला पाहिजे; पण काय करूं? दुर्दैवानें मला तें कसेंसेंच वाटतें. प्रत्यक्ष संसाराची प्रतीति आहे. ती जरी माझे ठिकाणीं क्षणभर, आपल्या आज्ञेप्रमाणें मनिली नाहीं तरी संसार प्रत्यक्ष दिसतोच आहे. त्याची कांहीं तरी वाट लागली पाहिजे. तर मग तो कोणाचे ठिकाणीं आहे तें कृपा करून सांगा. ज्याचे ठिकाणीं संसार आहे, असें आपण सांगाल, त्याचे ठिकाणीं तो मानून, मी आपलें ठिकाणीं मानणार नाहीं.

(६) अजात[1] वाद–आत्म्याचे ठिकाणीं संसाराचा अभाव

श्रीगुरुः—हे शिष्य आतां, ह्याचें उत्तर आम्हीं सांगतों; परंतु तें समजणें कठीण, समजलें तरी पटणें कठीण. कसेंहि असलें तरी प्रस्तुत असलेल्या विषयांत शंकेचें समाधान हें सांगितलेंच पाहिजे, असो. **हा दिसणारा संसार वंध्यापुत्राप्रमाणें पारमार्थिकदृष्टचा अत्यंत अभावरूप आहे**. अत्यंत अभावरूप वंध्यापुत्र अमुक ठिकाणीं असतो हें सांगणें जसें अशक्य, त्याप्रमाणें हा संसार तुझ्या अथवा माझ्या ठिकाणीं किंवा अन्य कोठेंच सत्य नाहीं. असा संसार अमुक ठिकाणीं आहे म्हणून काय सांगू? संसार म्हणून कांहीं सत्य पदार्थ असता, तर त्याचें ठिकाण सांगतां आलें असतें पण तो मुळीं नाहींच, तर त्याचें ठिकाण काय सांगावें?

(हे गुरूंचें उत्तर अजातवादाच्या दृष्टीनें आहे. वेदान्ताचा मुख्य सिद्धांत परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं जगतादि संसार कालत्रयीं झालाच नाहीं, असा आहे व त्यास **अजातवाद** असें म्हणतात; पण तो अजातवाद पटण्याइतका परम भाग्याचा श्रद्धावान् कोण आहे, कीं ज्यानें हा अजात-वाद ऐकल्याबरोबर त्याप्रमाणें जगताच्या अत्यंताभावाचा निश्चय होईल? फार विरळा!! धडधडीत प्रत्यक्ष **जगतादि** संसार दिसत असतां, संसार नाहीं किंवा झालाच नाहीं, हें सहसा कोणासहि पटणार नाहीं. प्रत्येकास असेंच वाटेल कीं, संसार वंध्यापुत्राप्रमाणें झालाच नाहीं. तर वंध्यापुत्र ज्याप्रमाणें कोणास दिसत नाहीं, त्याप्रमाणें जगतादि संसार कोणास दिसूंच नये. तो तर सर्वांस प्रत्यक्ष दिसतो. मग संसार झालाच नाहीं, हें कसें पटावें? ह्याच अभिप्रायानें आतां शिष्य शंका करणार)

---

१. संसार जन्मलाच नाहीं अशा अर्थाचा सिद्धांत.

शिष्यः—हे भगवन्, जन्ममरणादि दुःखरूप संसार, माझ्या ठिकाणीं किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि ठिकाणीं नाहीं, तर प्रत्यक्ष कां दिसतो? जी वस्तू झालीच नाहीं, ती वंध्यापुत्राप्रमाणें कोणासहि दिसत नाहीं. तसा संसार जर झालाच नसेल, तर तोहि प्रत्यक्ष प्रतीत होऊं नये. तो तर प्रतीत होतो, म्हणून तो झालाच नाहीं, हें म्हणणें अनुभवाविरुद्ध आहे, असें माझ्या अल्प बुद्धीस वाटतें याचें समाधान सांगा.

(७) विवर्तवाद[1]

श्रीगुरुः—बाबारे, हा अजातवाद कोणास पटत नाहीं व एकाएकी कोणास पटणें शक्यहि नाहीं, त्याप्रमाणें तुलाहि पटत नाहीं. म्हणून आतां तो अजातवाद पटण्याकरितां अगोदर विवर्तवाद म्हणजे अध्यासवाद सांगतों. तो तुला नीट समजला, तर मग अजातवाद आपोआप पटेल.

आतां, वास्तविक जन्मादि जगत् सत्य नसून भासतें कां? याचें कारण सांगतों. तुला स्वतःच्या आत्म्याचें, मी मनुष्य, मी ब्राह्मण, मी सुखी, मी दुःखी वगैरेरूपानें ज्ञान आहे; पण "मी ब्रह्म आहे" असें आत्म्याचें **ब्रह्मरूपानें** ज्ञान नाहीं. असें जें आत्म्याचें अज्ञान आहे, त्या **अज्ञानाच्या योगानें जगत् प्रतीत होतें**. जसा रज्जूचे ठिकाणीं सर्प, रज्जूचे अज्ञानानें मिथ्या प्रतीत होतो, तसा **जन्मादिसंसार सत्य नसून आत्मस्वरूपाज्ञानामुळें मिथ्या प्रतीत होतो.**

शिष्यः—महाराज, मला हा रज्जुसर्पाचा दृष्टांत नीट समजून सांगा. मला प्रथम रज्जुसर्पाचे दृष्टांतांतच, रज्जूचें ठिकाणीं सर्प कसा भासतो अशी शंका आहे. याचे जर नीट समाधान झालें, तर त्याप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं संसारदुःख मिथ्या आहे, असें माझ्या लक्षांत येईल; पण रज्जूचे ठिकाणचा सर्प जसा आपण मिथ्या सांगतां, तसा इतर लोक त्यास मिथ्या मानीत नाहींत. ते रज्जूच्या ठिकाणीं होणाऱ्या सर्पाच्या प्रतीतीची निरनिराळ्या रीतीनें व्यवस्था लावतात. कशी लावतात, ते सांगतो:—

(८) ख्यातिवर्णन[2]

प्रथम आपण अशी कल्पना करूं कीं, कोणी पांच पुरुष रस्त्यानें जात असतां रस्त्यांतील दोरीचे ठिकाणीं, मंदांधकारामुळें पांचहि जणांस

१. मिथ्या, अध्यस्त. २. भान आणि कथन; प्रतीति आणि प्रतीतिप्रमाणें बोलणें,

त्या दोरीवर सर्प भासला. नंतर त्या दोरीचे ज्ञानानें सर्वांचा सर्पभ्रम निवृत्तहि झाला येथपर्यंत सर्व ठीक झालें. नंतर तें पांचहिजण एके ठिकाणीं बसून विचार करूं लागले कीं, या दोरीचे ठिकाणीं सर्प भासला कसा ? त्या पांचांचीं नांवें अशीं:--

(१) असत्ख्याति :–माध्यमिकमताचा शून्यवादी याची आहे.

(२) आत्मख्याति :--योगाचारमताचा क्षणिक विज्ञानवादीं बौद्ध याची आहे.

(३) अन्यथाख्याति :--न्यायवैशेषिकमताचा (जडवादी) याची आहे.

(४) अख्याति:--सांख्य व प्रभाकरमताचा (चिद्‌वादी[1]) याची आहे.

(५) सत्ख्याति :--(रामानुजमताचा) जगत्‌सत्यवादी याची आहे.

(६) अनिर्वचनीय[2]ख्याति :--श्रीभगवान व्यास व श्रीशंकराचार्य यांची आहे. (नकाशा क्र. ६ पहा.)

(१) **असत्ख्याति**:–रज्जुसर्पाविषयीं पहिल्या असत्ख्यातिवाद्याचें असें मत आहे कीं, रज्जूच्या ठिकाणींच सर्प असत् आहे असें नाहीं, तर **सर्व जगांत सर्प किंवा दुसरा कोणताहि पदार्थ अत्यंत असद्‌रूपच आहे**. जगांतील सर्व पदार्थ वंध्यापुत्राप्रमाणें अत्यंत असद्रूप मानलें तर बाकी शिल्लक **शून्यच परमतत्त्व** राहणार. त्या शून्य परमतत्त्वाचा जसा असत जगद्रूपानें भास होतो, त्याचप्रमाणें रज्जूचे ठिकाणीं अत्यंत असत् सर्पाची प्रतीति होते. असे असत्ख्यातिवाद्याचें मत आहे.

यावर दुसरा आत्मख्यातिवादी असें म्हणतो कीं, सर्प अत्यंत असत् असून त्याची प्रतीति होते, तर **अत्यंत असत् जो वंध्यापुत्र, त्याचीहि प्रतीति झाली पाहिजे. ती होत नाहीं** असत्ख्यातिमत अशुद्ध आहे.

२) **आत्मख्याति**:--आत्मख्यातिवाद्याचें असें मत आहें कीं रज्जूचे ठिकाणीं किंवा अन्यत्र कोठेंहि सर्प नाहीं हें खरें; परंतु जितके पदार्थ प्रतीत होतात, त्या **सर्व पदार्थांचे आकार बुद्धीच धरते. बुद्धि ही क्षणिकविज्ञानरूप[3] असून तीच आत्मा आहे**. त्या क्षणिकविज्ञानरूप

१. सांख्य आत्मा चिद्रूप मानून, नाना मानतात व प्रभाकर आत्मा चिद्रूप मानून त्यांत विषयविषयी भाव मानतात. २. ही सहावी अनिर्वचनीय ख्याति सोडून इतर पांच ख्यातिवाद्यांची मतें शिष्य सांगतो. ३. प्रथम क्षणांत उत्पत्ति द्वितीय क्षणांत स्थिति आणि तृतीय क्षणांत नाश अशी विज्ञानरूपबुद्धि हाच आत्मा असें योगाचार बौद्धाचें मत आहे.

आत्म्याची-बुद्धीची सर्परूपानें प्रतीति होते. म्हणून या मतास 'आत्मख्याति' म्हणतात.

असत्ख्याति व आत्मख्याति हीं दोन्हीं मतें वेदाला अप्रमाण मानणाऱ्या बुद्धाच्या शिष्यांपैकीं माध्यमिक व योगाचार यांची आहेत.

यावर तिसरा अन्यथाख्यातिवादी असें म्हणतो कीं, क्षणिकविज्ञान-रूप बुद्धि सर्पाचा आकार धरते असें मानावें, तर **क्षणभरच सर्पाची प्रतीति व्हावी. पण ती तर बहुत काल होते, तशी न व्हावी.** शिवाय क्षणिकविज्ञान-रूप बुद्धि आत्मा मानला तर, जो मी बाल्यावस्थेंत वडिलांचे मांडीवर खेळत होता " **तोच मी** " आतां नातवांना खेळवीत आहे. अशी जी प्रत्यभिज्ञा होते ती होऊं नये. कारण, वडिलांच्या मांडीवर खेळणारा आत्मा, तर द्वितीय क्षणीं नष्ट झाला; असें असतां बहुत कालानें नवीन उत्पन्न झालेल्या आत्म्यास " **तोच मी** " अशी प्रत्यभिज्ञा [1] कशी होईल? म्हणून आत्मख्यातिमतहि असंगत आहे.

(३) **अन्यथाख्याति**:– अन्यथाख्यातिवाद्यांत **प्राच्य** [2] **नैय्यायिक** आणि **नव्य** [3] **नैय्यायिक** असे दोन भेद असून ते थोड्या भेदानें अन्यथा-ख्यातीच मानतात. त्यांतील प्राच्यनैय्यायिकाचें मत असें कीं, **वारुळादि ठिकाणीं असणाऱ्या सत्य सर्पाचें ज्ञान, नेत्रदोषांमुळें आपल्यासमोर असलेल्या रज्जूचे ठिकाणीं होतें.** फक्त सत्यज्ञानाचें 'स्थान' निराळें होतें. सत्य सर्पाच्या ज्ञानाचें स्थान वारूळ असून, नेत्रदोषानें रज्जु हें त्या सत्य सर्पज्ञानाचें **स्थान** होते, हीच अन्यथाख्याति.

यावर नव्य नैय्यायिक असा दोष देतात कीं, अन्य ठिकाणीं असणाऱ्या वस्तूचें नेत्रदोषानें अन्य ठिकाणीं ज्ञान होणें, अशी अन्यथाख्याति मानणें अयुक्त आहे. कारण, फक्त नेत्रदोषानें वारुळस्थ सर्पाचें ज्ञान सन्मुख रज्जूचे ठिकाणीं होतें, असें म्हणावें तर वारुळस्थ बाकीच्या वृक्षादि पदार्थांचें ज्ञान कां होऊं नये ?

वास्तविक, दोषानें नेत्राचें सामर्थ्य कमी व्हावें. दोषरहित नेत्रांस

---

१. स्मृतिपूर्वक प्रत्यक्ष ज्ञान, जसें :— तोच हा आहे. २. गौतम न्यायसूत्र-कारानुयायी, यांस प्राच्य म्हणतात. ३. मैथिला नगरींत न्यायशास्त्रावर नवीन ग्रंथ लिहिणारा "चिंतामणी" याच्या दहा मुलांच्या दहा टीका चिंतामणी ग्रंथावर आहेत. त्यास नव्य नैय्यायिक म्हणतात.

पडद्याचे पलीकडील वस्तू दिसत नाहीं, **मग भित्यादि[1] प्रतिबंध असतांहि वारुळस्थ सर्पाचें ज्ञान कसें होईल ?** ही निर्दोष नेत्राची स्थिति आणि प्राच्यनैय्यायिक तर नेत्रांत दोष मानून भित्यादि प्रतिबंध असतांहि वारुळस्थ सर्पाचें ज्ञान सन्मख रज्जूचे ठिकाणीं मानतात; पण दोषानें सामर्थ्य वाढते असा अनुभव नाहीं, म्हणून प्राच्यमत असंगत आहे.

नव्यनैय्यायिकांचें असें मत आहे कीं, नेत्रदोषानें ज्ञेय जी रज्जू तिचेंच सर्परूपानें ज्ञान होतें, **अन्याचें म्हणजे रज्जूचें अन्यप्रकारानें म्हणजे सर्परूपानें ज्ञान होणें**, अशा प्रकारची अन्यथाख्याति मानणें योग्य आहे.

यावर अख्यातिवादी, चिंतामणीचें मतास असा दोष देतात की, रज्जु ज्ञेय मानून, त्याचें अन्यरूपानें म्हणजे सर्परूपानें ज्ञान मानणें हें अनुभवाविरुद्ध आहे. **जसें ज्ञेय असेल, तसेंच ज्ञान होतें**. असा नियम आहे डोंगर ज्ञेय असेल तर ज्ञान मोहरीचें होणार नाहीं. चिंतामणी तर, ज्ञेय रज्जु मानून, ज्ञान सर्पाचें मानतो; म्हणून ही अन्यथाख्याति मानणें योग्य नाहीं.

(४) **अख्याति** :—अख्यातिवाद्याचें असें मत आहे की, ज्यावेळीं रज्जूचे ठिकाणीं सर्पभ्रम होतो. त्यावेळीं अंतःकरणाची वृत्ति नेत्रद्वारां बाहेर निघून रज्जूदेशापर्यंत जातें. तेथें रज्जूशी वृत्तीचा संबंध होऊन प्रथम, रज्जूचें " इदं " म्हणजे " हें " कांहींतरी येथें पडलें आहे, असें सामान्यरूपानें ज्ञान होतें आणि त्याचवेळीं पूर्वी पाहिलेल्या सर्पाच्या ज्ञानाची स्मृति होते. म्हणजे रज्जूचें " **इदं** " **रूपानें सामान्य ज्ञान; पण तें प्रत्यक्ष; आणि सर्पांशामध्यें स्मृति;** अशी प्रत्यक्ष आणि स्मृति हीं दोन ज्ञानें मिळून " हा सर्प आहे " असें एकच ज्ञान भासतें. एक भासण्याचें कारण पाहणारा म्हणजे प्रमाता त्याचे ठिकाणीं भयकंपादि दोष आणि प्रमाण जे नेत्र त्याचे ठिकाणीं मंदांधकारादि दोष असतात. त्यामुळें पुरुषास " हा सर्प आहे " या ज्ञानांत रज्जुअंशाचें सामान्य प्रत्यक्ष आणि सर्पांशामध्यें स्मृतिज्ञान अशीं दोन ज्ञानें आहेत, असा विवेक त्या कालीं होत नाहीं. त्या अविवेकासच अख्यातिवादी सांख्य-प्रभाकर भ्रम असें म्हणतात.

यावर सत्ख्यातिवादी असा दोष देतात कीं, सर्पांशांत स्मृतिज्ञान मानलें, तर केवल स्मृतिपासून भय वाटणें किंवा पळणें होणार नाहीं.

---

१. भित

पूर्वी कधीं अरण्यांत वाघ पाहून कालांतरानें घरांत बसलेल्या पुरुषास त्याचें स्मरण झालें तर भय वाटत नाहीं किंवा तो पळतहि नाहीं, असा अनुभव आहे आणि सर्पज्ञानाचे वेळीं तर पहाणारास भय वाटून तो पळूंहि लागतो. म्हणून सर्पांशांत स्मृति मानणें योग्य नाहीं. शिवाय ज्यावेळीं रज्जूचें विशेषरूपानें स्पष्ट ज्ञान होतें, त्यावेळीं सर्वांस असें वाटतें कीं, मला रज्जूचे ठिकाणीं सर्पाची मिथ्या प्रतीति झाली होती. मला सर्पाची स्मृति झाली होती, असें कोणासहि वाटत नाहीं. ह्या अनुभवावरून भ्रमकालीं सर्पाची स्मृति म्हणतां येणार नाहीं. दुसरें असें कीं, "हा सर्प आहे" असें एकच ज्ञान मानलें पाहिजे. कारण, एकाच वेळीं अंतःकरणांत प्रत्यक्ष आणि स्मृति अशीं दोन ज्ञानें होत नसतात. शतावधानी पुरुषास एकाच कालीं अंतःकरणांत अनंत ज्ञानें होतात असें वाटतें, पण त्यांतहि सूक्ष्म कालाचें अंतर आहे. गुलाबाच्या फुलाच्या शेंकडों पाकळ्या एकावर एक जुळवून त्यांत सुईनें भोंक पाडलें, तर सर्व पाकळ्यांस एकदम भोंक पडलें असें दिसतें, पण प्रथम पाकळीचा छेद झाल्याशिवाय दुसऱ्या पाकळीचा छेद कसा होईल, असा विचार मनांत आला तर सूक्ष्म कालाचें व्यवधान[1] मानावें लागतें. या एकंदर कारणांवरून अख्यातिवाद्यांचें मत असंगत आहे.

५**सत्ख्याति**—सत्ख्यातिवाद्याचें असें मत आहे कीं, जेव्हा रज्जूचे ठिकाणीं सर्पाचा किंवा शुक्तीचे ठिकाणीं रजताचा लोकांत भ्रम मानतात, तेव्हां सर्पाचा किंवा रजताचा भ्रम नसतो. त्यावेळीं रज्जूचे किंवा शुक्तीचे ठिकाणीं सर्प किंवा रजत सत्यच उत्पन्न होतें. कारण, जगतांतील सर्व पदार्थ पंचीकृत पंचमहाभूतांपासून उत्पन्न होतात, म्हणजे सर्व पदार्थांचे अवयव पंचमहाभूतांत आहेत. शुक्तिदेशांत शुक्तीचे अवयवांबरोबर रजताचेंहि अवयव सदोदित असतात. ज्याप्रमाणें शुक्तीचे अवयव सत्य आहेत, त्याप्रमाणें रजताचेहि अवयव सत्य आहेत, मिथ्या नाहींत. त्या सत्य रजतावयवापासून सत्य रजत उत्पन्न होऊन त्याची प्रतीत येते आणि शुक्तिज्ञानानें रजताचा आपल्या अवयवांमध्यें ध्वंस म्हणजे नाश होतो. अशा प्रकारानें रज्जुसर्पामध्यें किंवा शुक्तिरजतामध्यें सत्य सर्पाची व सत्य रजताचीच प्रतीति होते. म्हणून सत्ख्याति मानणें योग्य आहे.

महाराज, याप्रमाणें पांच ख्यातिवाद्यांचीं मतें आहेत. एकाचें मत

---

१. अंतर, अंतराय, खोळंबा

खंडणपूर्वक दुसरा आपलें मत सांगतो. त्यांत असत्ख्याति, आत्मख्याति, दोन्ही प्रकारची अन्यथाख्याति आणि अख्याति या चौघांचें मत असंगत आहे, हें समजलें. पण शेवटच्या सत्ख्यातीच्या मतानें रज्जुसर्प किंवा शुक्तिरजत हीं सत्य आहेत, हें त्यांचें मत युक्त आहे काय? त्याचा उलगडा करून सांगा.

श्रीगुरुः––सत्ख्यातिमतहि असंगत आहे, अनुभवाशीं त्याचा विरोध आहे. कारण, शुक्तिज्ञानानें रजतज्ञानाची निवृत्ति झाल्यानंतर विचारानें सर्वांस असा अनुभव येतो कीं, आम्हांस शुक्तीचे ठिकाणीं रजत प्रतीत होण्याचे पूर्वीं व्यावहारिक रजत नव्हतें. आतां शुक्तिज्ञानानंतरहि नाहीं, इतकेंच नाहीं तर जेव्हां शुक्तीचे ठिकाणीं रजत दिसत होतें, त्यावेळीसुद्धां तेथें व्यावहारिक रजत नव्हतें. याप्रमाणें रजतज्ञानाचे पूर्वी म्हणजे भूतकालीं, रजतज्ञानाच्या वर्तमानकालीं व शुक्तीज्ञाना नंतर म्हणजे भविष्यकाळीं शुक्तीच्या ठिकाणीं व्यावहारिक रजताच्या त्रैकालिकात्यंताभावाचा निश्चय होतो. हा त्रैकालिकात्यंताभाव सत्ख्यातीच्या मतानें जमत नाहीं आणि असाच दोष त्यांनीं अख्यातिवाद्यास दिला, तरी त्यांचे सत्ख्यातींत तो दोष आहेच, म्हणून सत्ख्यातिमतहि असंगत आहे.

शिष्यः––महाराज, सत्ख्यातिमत असंगत आहे, तर रज्जुसर्प, शुक्तिरज्जत यांचे ज्ञानाचें वेळीं कोणतें मत योग्य आहे, ते कृपा करून सांगा.

श्रीगुरुः––हे शिष्य, वेदान्तपक्षाचें मत अत्यंत शुद्ध आहे. ते "अनिर्वचनीय" ख्याति मानतात. त्या ख्यातीच्या रीतीनें भ्रमकालीन भासणाऱ्या सर्पाची आणि त्याच्या ज्ञानाची संगती उत्तम लागते.

शिष्यः––श्रीगुरो! "अनिर्वचनीय" हा शब्द ऐकल्याबरोबर प्रथम चमत्कारिक वाटतें. कारण, "निर्वचन म्हणजे कथन किंवा सांगणें असा अर्थ आहे. आणि अनिर्वचनीय म्हणजे सांगतां येत नाहीं किंवा सांगतां येण्यासारखें नाहीं तें. म्हणजे एकंदरींत वेदांत्यांना रज्जुसर्पाबद्दल कांहीं सांगता येत नाहीं असा अर्थ मनांत येतो. मग ही अनिर्वचनीय ख्याती चांगली ती काय?

श्रीगुरुः––हे शिष्य, अनिर्वचनीय या शब्दाचा शाब्दिक अर्थ तूं केलास, तो एका दृष्टीनें बरोबर आहे, पण अनिर्वचनीय या शब्दांचें

तात्पर्य काय आहे तें अनिर्वचनीयख्यातीचीं रीति तुला समजली म्हणजे बरोबर समजेल.

शिष्यः—महाराज, तर मग त्या अनिर्वचनीय ख्यातीची रीति कशी आहे ती कृपा करून सांगावी.

श्रीगुरुः—सांगतों. रीति थोडी कठीण आहे, म्हणून लक्ष देऊन ऐक, मंदांधकारांत रज्जूवर सर्प प्रत्यक्ष भासतो, ही गोष्ट निर्विवाद आहे. पदार्थ असल्याशिवाय भासत नाहीं हें कोणासहि कबूल करावें लागेल. हें कबूल केलें म्हणजे, ज्याअर्थी रज्जूवर सर्प दिसतो, त्या अर्थी तेथें सर्प आहे, असेंहि मानलेंच पाहिजे. यावरून रज्जूवर भासणारा सर्प वंध्यापुत्राप्रमाणें अत्यंत असत् आहे, असें म्हणणें शक्य नाहीं. व्यावहारिक सत्यसर्प तेथें नसतो हें सत्ख्यातिवाद्याशिवाय सर्व पक्षांस मान्य आहे. जर सत्ख्यातीच्या मताप्रमाणें व्यवहारिक सर्प रज्जूवर होता, असें म्हणावें, तर रज्जूचें ज्ञानानें—त्याचा नाश होतो, तो कसा व्हावा ? एका व्यावहारिक पदार्थाच्या ज्ञानानें दुसरा व्यावहारिक पदार्थ नष्ट होतो, असा अनुभव नाहीं. म्हणून रज्जूवर भासलेला सर्प व्यावहारिक सत् नाहीं आणि प्रत्यक्ष प्रतीत होतो म्हणून वंध्यापुत्राप्रमाणें असत्हि नाहीं. सद्रूपानें किंवा असद्रूपानें ज्या सर्पाचें "निर्वचन" म्हणजे कथन करणें शक्य नाहीं; परंतु प्रत्यक्ष प्रतीत होतो म्हणून सतासताहून विलक्षण आहे, असें म्हणणें प्राप्त आहे. सतासताहून विलक्षणासच "अनिर्वचनीय" असा पारिभाषिक शब्द "मिथ्या" या अर्थी योजितात. सामान्यतः लोकांमध्यें "मिथ्या" शब्दाचा अर्थ नाशिवंत असा समजतात. परंतु शास्त्रीय भाषेंत "मिथ्या" शब्दाचा अर्थ सतासताहून विलक्षण-अनिर्वचनीय असा आहे. अशा अनिर्वचनीय म्हणजे मिथ्या पदार्थांस प्रातिभासिक सत्तावान् समजतात. कारण, सतासताहून विलक्षण-अनिर्वचनीय पदार्थ दिसतो. त्यास कांहींतरी सत्ता मानिलीच पाहिजे. म्हणून "स्वतःला स्वरूप नसून फक्त प्रतीत होणें हेंच ज्याचें स्वरूप" त्यास प्रतीतिमात्र सत्ता असते. याकरितां त्यास प्रातिभासिक सत्तावान् म्हणतात. अशा रीतीनें सतासताहून विलक्षण असणाऱ्या रज्जूसर्पाची प्रतीति होऊन हा सर्प आहे, असा व्यवहार होतो. या व्यवहारास अनिर्वचनीय ख्याति म्हणतात, आणि हीच सर्वांत श्रेष्ठ आहे.

शिष्यः—श्रीगुरो, आतां अनिर्वचनीय शब्दाचा अभिप्राय समजला,

पण त्या रज्जूचे ठिकाणीं सर्प आला कसा, हें माझ्या लक्षांत आलें नाहीं. कृपा करून सांगावें, अशी प्रार्थना आहे.

श्रीगुरुः––रज्जूचे ठिकाणीं दुसरींकडून कोठून सर्प आला आहे, असें नाहीं तर ज्या रज्जुस्वरूपाचें विशेषरूपानें अज्ञान असतें, त्या अज्ञानाचे योगानेंच त्या रज्जूचे ठिकाणीं सर्पाची अनिर्वचनीय उत्पत्ति होऊन त्याचें ज्ञान होतें.

(९) अनिवर्चनीय ख्यातींची रीति.

शिष्यः––सर्पाची उत्पत्ति कशी होते ? उत्पत्ति होण्यास कांहीं तरी सामुग्री पाहिजे.

श्रीगुरुः––उत्पत्तीचा प्रकार सांगतों; परंतु तो प्रकार सांगण्याचे पूर्वी घटपटादि पदार्थांचें ज्ञान कसें होतें हें समजलें, म्हणजे सर्पाचें उत्पत्तीचा प्रकार समजण्यास सोपें होईल.

घटज्ञानाचे वेळीं प्रथम अंतःकरणाची वृत्ति नेत्रद्वारां बाहेर निघून घटापर्यंत जाते. नंतर वृत्ति घटास व्यापून घटाच्या आकाराकार होते. त्या घटाकार झालेल्या वृत्तींत जो चिदाभास असतो, तो त्या घटाचा प्रकाश करतो, म्हणजे त्याचें घटरूपानें ज्ञान करून देतो, परंतु घटाचें ज्ञान होण्यापूर्वी घटावर दोन आवरणें म्हणजे आच्छादनें असतात. पैकीं एक अंधकाराचें व दुसरें अज्ञानाचें. अंधकाराचें आवरण प्रकाशानें नष्ट होतें. म्हणूनच बाह्य पदार्थज्ञानाचे वेळीं अंतःकरण वृत्तीस नेत्राची आणि प्रकाशाची सहाय्यता लागते. प्रकाशाची सहाय्यता नसेल तर निबिड अंधकारांतील वस्तु नेत्र व अंतःकरणवृत्ति हीं चांगलीं असूनसुद्धां दिसत नाहीं यावरून अंधकाराचें आवरण असतें हें सिद्ध आहे. दुसरें आवरण अज्ञानाचें असतें. कारण, ज्यावेळीं अंतःकरणवृत्ति एखाद्या विषयांत निमग्न असते. त्यावेळीं अन्य पदार्थांशीं चक्षुरिंद्रियाचा संबंध होत असूनही त्या पदार्थांचें ज्ञान होत नाहीं. हा अनुभव बुद्धीबळें खेळण्यांत नीमग्न असणाऱ्याचे ठिकाणीं चांगला दिसून येतो. बुद्धिबळें खेळत असतां आपला पुत्र आपल्यापुढें येऊन आपल्याजवळ कांहीं मागत आहे किंवा कोणी मित्र आपलेपुढें येऊन नमस्कार करून बसला आहे, त्याचें त्यास कांहीं भान नसतें. नेत्रसंबंध पुत्रमित्रांशीं झालेला असतो, परंतु अंतःकरणाची वृत्ति "वजीर किंवा प्यादी" यांच्या आकाराकार झालेली असते. म्हणून इंद्रियांचा संबंध असला तरी पुत्रमित्रादि पदार्थांचें ज्ञान

होत नाहीं. याकरितां ज्ञान होण्यास त्या पुत्रमित्रादि पदार्थांचे ठिकाणीं आवरण मानलें पाहिजे आणि तें अज्ञानाचेच मानिलें पाहिजें. चिदाभासासहवर्तमान अंत:करणवृत्ति प्रकाशाचीं सहाय्यता घेऊन पदार्थाजवळ जाते, तेव्हां पदार्थावरील अंधकाराचें आवरण प्रकाश नष्ट करतो, हे वर सांगितलेंच आहे. नंतर दुसरें अज्ञानाचें आवरण अंत:करणवृत्ति नष्ट करते. मग त्या निरावण झालेल्या पदार्थाचा, अंत:करणवृत्तींत असलेला चैतन्याचा आभास म्हणजे चिदाभास, प्रकाश करतो, याचा अर्थ चिदाभास त्या पदार्थाच्या आकारांचें ज्ञान करून देतो. सामान्य पाहणारास इंद्रियांचा व पदार्थांचा संबंध झाल्याबरोबर ज्ञान होतें असें वाटतें; पण वर सांगितलेल्या प्रकारानें अंधकाराचे आवरणाचा प्रकाशानें व अचानाचे आवरणाचा अंत:करणवृत्तीनें नाश केल्याशिवाय, चिदाभासाकडून पदार्थाचे ज्ञान होणें शक्यच नाहीं. हा आवरणनाशाचा बुद्धीचा व्यापार फारच अल्प कालांत होतो, म्हणून तो लक्षांत येत नाहीं येंवढेंच. असो, पदार्थज्ञानाची रीति अशी आहे. (नकाशा क्र. ७ पहा.)

(१०) अनिर्वचनीय पदार्थोत्पत्तीचा प्रकार.

आतां रज्जूवर ज्यावेळीं सर्पभान होतें, त्यावेळीं काय प्रकार होतो तो सांगतों. प्रथम अंत:करणाची वृत्ति चक्षुरिंद्रियद्वारां बाहेर निघून ज्या ठिकाणीं रज्जु पडलेली असते, त्या ठिकाणापर्यंत जाते. रज्जूवरील अंधकाराचें आवरण निवृत्त होण्यास जितक्या प्रकाशाची आवश्यकता आहे, तितका प्रकाश अंत:करणवृत्तीस सहाय्य नसतो. अगदीं निबिड अंधकारहि नसतो. निबिड अंधकार असता तर अंत:करणवृत्ति रज्जूपर्यंत पोहोंचलीहि नसती, व त्या चिदाभासयुक्तवृत्तीनें फक्त निबिड अंधकारच पाहिला असता असो, वृत्ति रज्जूपर्यंत गेली आहे म्हणून तिला प्रकाशाची सहाय्यता आहे; पण रज्जूवरील सर्व अंधकाराचें आवरण नाहींसें करील असा पूर्ण प्रकाश नाहीं. पूर्ण प्रकाश असता तर रज्जूचें रज्जूरूपानें स्पष्ट भानच झालें असतें. निबिड अंधकार नाहीं व पूर्ण प्रकाशहि नाहीं. फक्त मंद प्रकाश आहे. त्या मंद प्रकाशानें हा रज्जु आहे असें ज्ञान होत नाहीं. फक्त " इदं " म्हणजे " हें " या ठिकाणीं कांहीं तरी पडलें आहे, असें रज्जूचें सामान्य ज्ञान होतें.

आतां असें पहा कीं, अंतक:करणवृत्ति रज्जुजवळ गेली आहे, तिचें काम रज्जूवरील अज्ञानाचें आवरण नाश करण्याचें आहे; परंतु योग्य

प्रकाशाची तिला सहाय्यता नाहीं, म्हणून रज्जूवरील आवरणाचा नाश केला जात नाहीं. यामुळें रज्जूच्या **विशेषरूपाचें अज्ञान** कायम आहे.

वास्तविक पहिलें तर अज्ञान जड रज्जूचे आश्रित म्हणतां येणार नाहीं.कारण,वेदांन्तमतांत **सर्व व्यावहारिक पदार्थास ब्रह्मचैतन्य अधिष्ठान आहे.** आणि त्या ब्रह्मचैतन्याचे आश्रित त्रिगुणात्मक[1] अज्ञान आहे. त्या **चैतन्याश्रित** अज्ञानासच **माया, प्रकृति,** अविद्या वगैरे नांवें आहेत. सर्व पदार्थांना चैतन्य अधिष्ठान आहे, असें म्हटलें म्हणजे रज्जूसहि चैतन्याचें अधिष्ठान आहेच. ज्या पदार्थाच्या ठिकाणचें फक्त चैतन्याचेंच ज्ञान करून द्यावयाचें असतें, त्या पदार्थास उपाधि मानून मग " **घटोपहित चैतन्य,** " " पटोपहित चैतन्य. " असें समजुतीकरितां म्हणण्याची शास्त्र कारांची पद्धत आहे. त्याप्रमाणें अज्ञानाचें आवरण वास्तविक रज्जूचे ठिकाणीं नाहीं. तें रज्जूपहित चैतन्याचे ठिकाणींच आहे; परंतु रज्जु आणि चैतन्य एकाच देशांत आहेत, म्हणून रज्जूआश्रित अज्ञान असा व्यवहार केला, असो.

मंदांधकारामुळें त्या रज्जूहित चैतन्याचे ठिकाणीं असणाऱ्या अज्ञानाचा वृत्तीनें नाश होत नाहीं. मग त्या अज्ञानाचे ठिकाणीं **क्षोभ** होऊन म्हणजे विकार उत्पन्न होऊन तें अज्ञान सर्परूपानें परिणाम पावते. आतां तो अज्ञानकार्य सर्प व्यावहारिक सत् म्हणावा, तर रज्जुज्ञानानें त्याचा बाध[2] होतो. म्हणून सत् म्हणतां येत नाहीं. आणि जर वंध्या-पुत्राप्रमाणें असत् म्हणावा, तर प्रत्यक्ष प्रतीत होतो. म्हणून असत्हि म्हणतां येत नाहीं. याकरितां त्या सर्पास सतासताहून विलक्षण " **अनिर्वचनिय** " म्हणणें भाग आहे, दुसरा मार्गच नाहीं. याचप्रमाणें शिंपीचे ठिकाणीं रुपें किंवा स्थाणूचे ठिकाणीं पुरुष हें अनिर्वचनीय उत्पन्न होतात. अशी अनिर्वचनीयख्यातीमध्यें पदार्थोत्पत्तीची रीति मानतात.

शिष्य :—महाराज ! सर्पाची अनिर्वचनीय उत्पत्ति कशी होते हें समजलें आणि त्याच्या उत्पत्तीची साधन साम्रग्री म्हणजे फक्त रज्जूपहित चैतन्याश्रित अज्ञानच आहे हेहि समजलें. आतां सर्पाचें " **ज्ञान** " कसें झालें, तें सांगा.

(११) अनिर्वचनीय सर्पज्ञानाच्या उत्पत्तीचा प्रकार.

श्रीगुरु :—जसा रज्जूपहित चैतन्याश्रित अविद्येचा परिणाम सर्प

---

१. सत्व, रज, आणि तम या तीन गुणांनीं युक्त. २. दृढ मिथ्यात्वनिश्चय.

आहे तसा अंतःकरणोपहित चैतन्याश्रित अविद्येचा परिणाम **सर्पज्ञान** आहे. अंतःकरणोपहित चैतन्य म्हणजे साक्षीचैतन्य, त्या साक्षिचैतन्याश्रित अविद्येचा परिणाम सर्पज्ञान आहे, म्हणून त्या ज्ञानास साक्षीचें ज्ञान असें म्हणतात. किंवा साक्षीआश्रित असेंहि म्हणतात. कारण, जसा रज्जुज्ञानानें सर्पाचा बोध होतो, तसा सर्पज्ञानाचाहि बाध होतो. **व्यवहारांत जें ज्ञान कधींहि बाधित होत नाहीं, म्हणजे मिथ्या ठरत नाहीं, त्यास अंतकरणाचें ज्ञान म्हणावें आणि व्यवहारांत जें ज्ञान मिथ्या ठरतें त्यास अंतःकरणाचें ज्ञान न म्हणतां अंतःकरणोपहित साक्षीचैतन्याश्रित म्हणावें.** असे ज्ञानाचें सत्यत्व–मिथ्यात्व लवकर लक्षांत येण्याकरितां पारिभाषिक शब्द शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहेत, असो. याप्रमाणें सर्पाचें ज्ञानहि साक्षी–आश्रित अविद्येचें कार्य,सतासताहून विलक्षण–अनिर्वचनीय आहे. जरी सर्प आणि त्याचें ज्ञान हीं दोन्हीं अविद्येचीं कार्य आहेत, तरी त्यांत थोडा फरक आहे. तो असा––

१. रज्जूपहित चैतन्याश्रित अविद्येतील तमोगुणाचा परिणाम सर्प आहे. २. अंतःकरणोपहित चैतन्याश्रित अविद्येतील सत्त्वगुणाचा परिणाम सर्पज्ञान आहे. तमोगुण जड आहे, म्हणून त्याचें कार्य सर्प जड आहे आणि सत्त्वगुणापासून ज्ञान होतें, म्हणून साक्षीचैतन्याश्रित अविद्येच्या सत्त्वगुणाचा परिणाम सर्पज्ञान आहे असें सांगितलें. आणि ज्याक्षणीं मंदांधकारादि दोषानें रज्जुचैतन्याश्रित अविद्येचा सर्पाकार परिणाम होतो त्याचक्षणीं साक्षीचैतन्याश्रित अविद्येचा ज्ञानाकार परिणाम होतो. म्हणजे (१) सर्प विषय आणि (२) त्याचें ज्ञान हीं दोन्हीं **युगतपत्** म्हणजे अगदीं बरोबर उत्पन्न होतात. जशीं बरोबर उत्पन्न होतात, तशीच रज्वादि अधिष्ठानज्ञानानें सर्प आणि त्याचें ज्ञान हीं युगपत् लीन होतात.

अशा रीतीनें सर्पादि भ्रमाचे ठिकाणीं शरीराहून बाहेर असणारी रज्ज्वादि चैतन्याश्रित अविद्या ही सर्पादिकांस उपादान कारण आहे आणि आंतर साक्षीचैतन्याश्रित अविद्या ज्ञानास उपादान कारण आहे. **ज्या कारणाचा कार्यांत प्रवेश असून ज्याच्यावांचून कार्य रहात नाहीं त्यास उपादान कारण म्हणतात.** घटास दंड, चक्र, कुलाल, मृत्तिका हीं कारणें आहेत; पण त्यांत मृत्तिकेचा घटांत प्रवेश असून, मृत्तिकेवांचून **घट रहात नाहीं, म्हणून मृत्तिका घटाचें उपादान कारण आहे** आणि दंड

चक्र, कुलाल,हीं घटाच्या उत्पत्तीला मात्र कारण आहेत, म्हणून ती निमित्त-कारणें आहेत. असो; जशी रज्जूपहित चैतन्याश्रित अविद्येपासून सर्पाची अनिर्वचनीय उत्पत्ति सांगितली होती त्याचप्रमाणें साक्षीचैतन्याश्रित अविद्येपासून सर्पज्ञान अनिर्वचनीय उत्पन्न होतें, हे तुझ्या प्रश्नाचें उत्तर दिलें. याप्रमाणें सर्पाचीं व त्याच्या ज्ञानाची अनिर्वचनीय उत्पती मानल्याशिवाय सर्पप्रतीतीची दुसऱ्या कोणत्याहि प्रकारानें योग्य व्यवस्था लागत नाहीं, हे दुसऱ्या ख्यातींचा वारंवार विचार करून निश्चित कर.

(१२) अनिर्वचनीय शब्दांचे अर्थविषयी शंका व समाधान.

शिष्यः—महाराज, अनिर्वचनीय ख्यातींचा विचार करतां. रजत व त्यांचें ज्ञान, हीं सतासताहून विलक्षण अनिर्वचनीय उत्पन्न होतात असें आपण म्हणतां; परंतु तें मला अजून पटत नाहीं. कारण, सताहून विलक्षण तें असतच म्हटलें पाहिज, व असताहून विलक्षण तें सतच म्हटलें पाहिजे. आपण म्हणतां कीं, सताहून विलक्षण आहे, पण असत् नाही. असताहून विलक्षण आहे, पण सत् नाहीं. हें म्हणणें चमत्कारिक दिसतें. तेव्हां अनिर्वचनीय शब्दाचा काय अर्थ आहे, तें पुनः कृपा करून सांगा.

श्रीगुरुः—सांगतो ऐक. तूं समजतोस त्याप्रमाणें अनिर्वचनीय शब्दाचा अभिप्राय नाहीं. ज्याची कालत्रयीं बाधा होत नाहीं, त्यालाच आम्ही सत् असें म्हणतों आणि ज्याची बाधा होते त्याला आम्ही असत् असें न म्हणतां, फक्त सताहून विलक्षण, असें म्हणतों. वंध्यापुत्राप्रमाणें हीनास असत् म्हणतों आणि केवळ स्वरूपवानास सत् न म्हणतां, फक्त असताहून विलक्षण असें म्हणतों. सर्पहि रज्जुज्ञानानें बाधित आहे, म्हणून सताहून विलक्षण आणि रूपवान आहे म्हणून असताहून विलक्षण अशा रीतीनें रज्जुसर्प किंवा शुक्तिरजत हीं सतासताहून विलक्षण अनिर्वचनीय आहेत. 'बाध होण्यास योग्य जो रूपवान पदार्थ तो अनिर्वचनीय शब्दाचा वाच्य आहे.' अनिर्वचनीय शब्दाचा थोडक्यांत अर्थ '**बाधयोग्य**' असा आहे. हें यथार्थ समजलें म्हणजें तुझें समाधान होईल.

(१३) सत्ख्यातींच्या प्रामाण्यविषयीं शंका व समाधान.

शिष्य:—महाराज, सर्व ख्यातींचा विचार केला तर असताची प्रतीति होत नाहीं, सर्पाची होते, म्हणून असत्ख्याति बरोबर नाहीं. क्षणिक विज्ञानवादीच्या मतानें सर्पाचा आकार बुद्धि धरते, पण सर्पांची बहुत

काल प्रतीति येते, म्हणून आत्मख्याति बरोबर नाहीं. वारुळावरील सर्पाची सन्मुख रज्जूचे ठिकाणीं प्रतीति किंवा रज्जूचीच सर्परूपानें प्रतीति होते, अशा दोन्ही मतांच्या अन्यथाख्याति, अनुभवाच्या आणि युक्तीच्या विरुद्ध असल्यामुळें असंगत आहेत, सर्पाशात स्मृति मानणें हें भयकंपादि पुढील व्यवहाराशीं जमत नाहीं, म्हणून अख्यातिहि बरोबर नाहीं.

आतां सख्याति आणि अनिर्वचनीयख्याति यांत, मंदांधकारादि दोष आणि सर्पाची उत्पत्ति, हीं सारखींच मानतात. त्यांत सत्ख्यातिवादी सर्प सत्य मानतात आणि वेदान्तीं अनिर्वचनीय म्हणजे मिथ्या मानतात. येवढाच काय तो फरक. सर्पप्रतीतींची व्यवस्था दोन्ही मतांत सारखींच लागते. मग सर्पास मिथ्या मानण्यापेक्षां सत्य मनाणें बरें, असें मला वाटतें. चुकत असेल तर चूक कोठें होत आहे, तें कृपा करून मला सांगा.

श्रीगुरुः—हे शिष्य, सत्ख्यातीहि अनुभवाचे विरुद्धच आहे; कसें तें पहाः—ज्याक्षणीं शुक्तीचे ठिकाणीं रजतभ्रम होतो, त्याचक्षणीं सत्य रजाताची तेथें उत्पत्ति होतें, असें सत्ख्यातिवाद्यांचे मत आहे. जेव्हां शुक्तिदेशांत सत्य रजाताची प्रतीति असते, तेव्हां जर शुक्तीशीं अग्निसंयोग झाला, तर उत्तर क्षणामध्यें शुक्तीचा नाश आणि भस्माची उत्पत्ति होईल. तेव्हां रजताच्या निवृत्तीस तर कांहीं साधन नाही. म्हणून त्या शुक्तीच्या भस्मांत सत्य उत्पन्न झालेलें रजत सांपडलें पाहिजे. तें तर सांपडत नाहीं. जर असें म्हणेल कीं, अग्निसंबंधानें शुक्तीप्रमाणें रजताचेंहि भस्म झालें, म्हणून रजत सांपडत नाहीं. तर हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, रजत हीं धातु आहे, तिचें गंधकादिसंबंधावांचून केवल अग्निसंयोगानें भस्म होणार नाहीं. याकरितां भ्रमस्थली शुक्तिदेशांत सत्य रजत उत्पन्न होतें, हें म्हणणें बरोबर नाहीं.

शिवाय, एकाच रज्जुदेशामध्यें, कोणास सर्प, कोणास माळ, कोणास दंड, कोणास भूरेषा, कोणास जलधारा अशा रीतीनें दहा पुरुषास जेव्हां दहा पदार्थांचा भ्रम होतो, तेव्हां इतक्या सत्य पदार्थांचे अवयव लहानशा रज्जुदेशांमध्यें राहणें संभवनीय नाहीं. वेदान्तमतांत, तर दंडादि शेंकडों पदार्थ अविद्येपासून अनिर्वचनीय उत्पन्न होतात, म्हणून व्यावहारिक रज्जूची जागा मुळीच अडवीत नाहींत. स्वप्नामध्यें शरीराचें आंत नद्यापर्वतादि शेंकडों पदार्थ अनिर्वचनीय उत्पन्न होतात; पण त्यास

आंत जागा नाहीं असें होत नाहीं, किंवा त्यांचें ओझेंहि वाटत नाहीं. ही अडचण निवृत्त होण्याकरितां सत्ख्यातिवादी, रज्जूचे ठिकाणीं उत्पन्न होणारे पदार्थ जागा अडवीत नाहींत व त्यांस वजनहि नसतें, असें म्हणेल तर त्या दंडादिकांना सत्य म्हणणें विरुद्ध आणि निष्फल होईल; आणि दंडादिकांची प्रतीति मात्र होतें, त्यांच्यापासून दुसरें कोणतेंहि कार्य होत नाहीं, असें म्हणेल तर अनिर्वचनीयख्यातीचेंच मत सिद्ध झालें.

शिवाय आणखी प्रबल दोष असा आहे कीं, भ्रमस्थलीं दिसणारा पदार्थ सत्य असतो असें मानलें, तर मृगजलानें भूमि ओली झाली पाहिजे. मग दुष्काळ केव्हांहि पडणार नाहीं किंवा स्वच्छ केलेल्या कापसाच्या ढिगाऱ्यावर लालभडक रंगाच्या गुंजांचा पुंजका ठेविला, तर त्याठिकाणीं आमचे मतानें अग्नीचा भ्रम होतो. तो अग्नि जर सत्य मानला तर तो कपूस जळून गेला पाहिजे. तो जळत नाहीं, म्हणून सत्ख्यातिमत असंगत आहे.

शिवाय दोषयुक्त कारणापासून उत्पन्न होणारा पदार्थ फक्त त्या दोषवानासच दिसतो, सर्वांस दिसत नाहीं. जर तो व्यावहारिक सत्य असेल तर घटादिकांप्रमाणें सर्वांस दिसला पाहिजे आणि दोषापासून उत्पन्न झालेले पदार्थ, अग्नि किंवा जल यांचेपासून दाह किंवा शीतलता होत नाहीं, म्हणून असे पदार्थ सत्य मानणें बरोबर नाहीं, भ्रमामध्यें उत्पन्न झालेले सत्य-पदार्थ सर्वांनाच दिसत नाहींत; ते स्थानाचा रोध[1] करीत नाहींत किंवा त्यांच्यापासून कोणतेंहि व्यावहारिक कार्य होत नाहीं. अशा पदार्थांस सत्य म्हणणें विद्वानास हास्यास्पद आहे. अशारीतीनें सत्ख्यातिवाद अत्यंत निर्युक्तिक आहे, म्हणून सर्वथा त्याज्य आहे. अनिर्वचनीयख्यातीच आदरणीय आहे.

(१४) मिथ्या पदार्थ हर्षविषादांस कारण कसे होतात, याविषयीं शंका व समाधान.

शिष्यः—महाराज, वेदान्तमतांत जर रजत आणि सर्प मिथ्या आहेत, तर रजत पाहून हर्ष व सर्प पाहून विषाद कां होतो ?

श्रीगुरुः—अरे, हर्षविषादांस कारण, साक्षात् पदार्थ नसून, पदार्था-वरील अनुकूलप्रतिकूलबुद्धि ही कारण असतें; म्हणून हर्षविषाद होतात.

---

१. अडवणें, जागा अडवणें.

पदार्थाचें सत्यत्व किंवा मिथ्यात्व हर्षविषादांस कारण नाहीं. **नाहीं तर** मिथ्या नाटक किंवा बाजिगराचा[1] खेळ पाहून हर्ष झाला नसता.

(१५) अनिर्वचनीय ख्यातीविषयीं शंका व समाधान.

शिष्यः--अहो, ज्याप्रमाणें इतर लोकांनीं रज्जुसर्पाचे ठिकाणीं **निरनिराळ्या** कल्पना केल्या, त्याप्रमाणें वेदान्तमतांत एक अनिर्वचनीय उत्पत्तीची कल्पना केली आहे; परंतु या अनिर्वचनीय ख्यातीला अनुभवाशीं ताडून पाहण्यास कांहीं साधन दिसत नाहीं. तसें जर कांहीं साधन असेल, तर मात्र इतर ख्यात्यांचीं मतें दूषित मानून, अनिर्वचनीय ख्यातीच प्रामाणिक आहे. असा निश्चय होण्यास हरकत नाहीं. म्हणून तसा अनुभव असल्यास सांगा.

श्रीगुरु:--अनुभव स्वप्नाचा आहे. स्वप्नांत तर अंतःकरणाची वृत्ति बाहेर न जातां,आंतच अंतःकरणोपहित साक्षीचैतन्याश्रित अविद्येच्या तमोगुणांशापासून स्वप्नपदार्थ उत्पन्न होतात आणि त्याच अविद्येच्या सत्त्वगुणांशापासून त्या पदार्थाचें ज्ञान उत्पन्न होतें, तेथें दुसरी कोणतीच ख्याति म्हणतां येत नाहीं. याप्रमाणें शरीराहून बाहेर रज्जुसर्पादिक आणि शरीराच्या आंत स्वप्नपदार्थ, अविद्येकडून अनिर्वचनीय उत्पन्न होतात. म्हणून पदार्थांच्या उत्पत्तीविषयीं अनिर्वचनीय ख्यातीच मानणें अवश्य आहे आणि हे अनिर्वचनीय पदार्थ साक्षिभास्य आहेत. **साक्षी ज्या पदार्थांचें अविद्यावृत्तीनें प्रकाशन करतो, त्या पदार्थांस साक्षिभास्य म्हणतात.** रज्ज्वादिकांचे ठिकाणीं अनिर्वचनीय सर्पादिक आणि त्याचें ज्ञान, या दोहोंस भ्रम किंवा अध्यासहि म्हणतात. **तो भ्रम अविद्येचा परिणाम व चैतन्याचा विवर्त आहे.**

(१६) परिणाम व विवर्त यांचे लक्षण.

शिष्यः– परिणाम व विवर्त या शब्दांचा अर्थ कृपा करून सांगावा.

श्रीगुरुः– प्रथम परिणामाचें लक्षण सांगतों. कार्यांत ज्याचा प्रवेश असतो,व ज्याच्यावांचून कार्याचें अस्तित्व रहात नाहीं,त्यास उपादानकारण म्हणावें असें मागें सांगितलेंच आहे. " **उपादानाच्या " समानस्वभाववान् आणि अन्यथारूप[2] तो परिणाम.** " याचें स्पष्टीकरण असें:–माती घटाचें उपादनकारण आहे. मातीमध्यें आणि घटामध्यें पृथ्वीत्व आणि व्यावहारिकत्व हा समान म्हणजे सारखाच स्वभाव आहे; आणि उपादान

१. गारुडी. २. निराळें स्वरूप.

मृत्तिकेच्या रूपाहून, अन्यथा म्हणजे घट निराळ्या रूपाचा आहे. म्हणून मृत्तिकेचा **परिणाम** घट आहे.

आतां विवर्ताचें लक्षण सांगतों:—"**अधिष्ठानाहून**[1] **विपरीत-स्वभाववान् आणि अन्यथारूप तो विवर्त.**" याचें स्पष्टीकरण असें:—स्थाणूचें ठिकाणीं पुरुषभ्रम होतो, तेव्हां त्या भ्रमास अधिष्ठान स्थाणु असून तो व्यावहारिक आहे आणि पुरुष प्रातिभासिक आहे. म्हणून अधिष्ठान जो स्थाणु त्याहून पुरुषाचा स्वभाव विपरीत असून स्वरूपहि अन्यथा म्हणजे निराळें आहे. याकरितां स्थाणूचा पुरुष हा 'विवर्त' आहे. त्याचप्रमाणें रज्जूपहित आणि अंत:करणोपहित चैतन्याश्रित जी अविद्या आहे म्हणून वर सांगितलें आहे, तीं सर्प व त्याचें ज्ञान, यास उपादान असून अनिर्वचनीय आहे; आणि सर्प व त्याचें ज्ञान हीं दोन्हींहि अनिर्वचनीय आहेत, म्हणून उपादान जी अविद्या तिच्या समानस्वभाववान् आहेत; परंतु अविद्येहून अन्यथारूप म्हणजे निराळ्या स्वरूपाची आहेत, म्हणून ती अविद्येचा परिणाम आहेत.

सर्प व त्याचें ज्ञान यांस अधिष्ठान रज्जूपहित चैतन्य आणि अंत:करणोहित चैतन्य असून तें सत्स्वरूप आहे. सर्प व त्याचें ज्ञान हीं मिथ्या आहेत, म्हणून अधिष्ठानाहून विपरीतस्वभाववान् असून अन्यथा-रूप म्हणजे निराळ्या स्वरूपाची आहेत; म्हणून सर्प व त्याचें ज्ञान हीं चैतन्याचीं विवर्त आहेत. परिणाम सांगावयाचे वेळीं **उपादानाच्या समानस्वभाववान्** आणि विवर्त सांगावयाचे वेळीं **अधिष्ठानाहून विपरीत-स्वभाववान्** असा फरक करावा लागतो. **अन्यथास्वरूप हें दोघांच्या लक्षणांत समान आहे.**

(१७) कल्पिताच्या अधिष्ठानाविषयीं शंका व समाधान.

शिष्यः—अहो, सर्प व त्याचें ज्ञान हीं मिथ्या आहेत हा निश्चय झाला; पण मिथ्या सर्पाचें अधिष्ठान रज्जूपहित चैतन्य आणि सर्पज्ञानाचें अधिष्ठान अंत:करणोपहित चैतन्य आहे. रज्जू अधिष्ठान नाहीं, असें सांगितलें. प्रतीति मात्र सर्पाला अधिष्ठान रज्जु असल्याची आहे. तेव्हां चैतन्य अधिष्ठान कसें तें समजून सांगा.

श्रीगुरु— मिथ्या सर्पाचें अधिष्ठान रज्जु होणार नाहीं. रज्जूपहित चैतन्यच मानलें पाहिजे. कारण, जसा प्रातिभासिक सर्प मिथ्या आहे

---

१. ज्याच्यावर खोटा पदार्थ भासतोतें.

तसा विचारदृष्टचा व्यावहारिक रज्जूहि मिथ्याच आहे. आणि जो पदार्थ मिथ्या असतो तो दुसऱ्या मिथ्या पदार्थाचें अधिष्ठान होत नाहीं, असा नियम आहे. विचार न करितां रज्जु अधिष्ठान आहे असें वाटतें व लोक तसा व्यवहारहि करतात, हें खरें; पण **एक कल्पित पदार्थ दुसऱ्या कल्पित पदार्थास अधिष्ठान होत नाहीं**, असा वेदाचा सिद्धान्त आहे. असें पहा कीं, मातीचें चित्रांत, पुत्र कडेवर घेतलेल्या एका बाईचें चित्र आहे. पुत्रास आधार बाई आहे, असें कोणीहि म्हणेल. विचारदृष्टचा पुत्र आणि बाई मातीवर कल्पित आहेत. म्हणून पुत्रास आधार बाई नाहीं, मातीच आहे. त्याचप्रमाणें कल्पित सर्पास अधिष्ठान रज्जूपहित चैतन्यच आहे, रज्जु नाहीं. कोणी केवळ रज्जु. सर्पास अधिष्ठान न मानतां रज्जुविशिष्ट चैतन्य मानील, तर विशेषण जो रज्जू त्यास केव्हांहि अधिष्ठानत्व संभवत नाहीं. म्हणून रज्जुविशिष्ट चैतन्य अधिष्ठान मानतां येत नाहीं. केवल रज्जूपहित चैतन्यच अधिष्ठान मानिलें पाहिजे. तसेंच सर्पज्ञानाचें अंत:करणोपहित साक्षीचैतन्य अधिष्ठान आहे. याप्रकारें भ्रमस्थानीं सर्पाचें आणि सर्पज्ञानाचें अधिष्ठान, रज्जु आणि अंत:करण या उपाधिभेदामुळें भिन्न सांगितलें.

आतां जसें रज्जूच्या विशेषस्वरूपाच्या ज्ञानानें सर्प व त्यांचें ज्ञान उत्पन्न होतें, तसेंच रज्जुच्या विशेशरूपाच्या चानानें सर्प व त्याचें चान निवृत्त होते,

(१८) कल्पिताची निवृत्ति कशी होते याविषयीं शंका व समाधान.

शिष्य:—अहो, आतांच झालेल्या वाटाघाटीवरून रज्जूच्या विशेष ज्ञानानें मिथ्या सर्प आणि त्यांचें ज्ञान निवृत्त होतें असें म्हणतां येणार नाहीं कारण, **अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें कल्पित पदार्थांची निवृत्ति होते.** असा वेदान्तशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. आणि कल्पित सर्पास रज्जूपहित चैतन्य आणि त्याच्या ज्ञानास साक्षीचैतन्य अधिष्ठान असल्याचें मोठ्या आग्रहानें आत्ताच प्रतिपादन केलें आहे. असें असतां लागलींच अधिष्ठान-चैतन्यज्ञानावांचून केवल रज्जूच्याच विशेषज्ञानानें सर्प आणि त्याचे ज्ञानाची निवृत्ति होते, असें कसें काय म्हणतां येईल? असें म्हणण्यानें "अधिष्ठानानें कल्पिताची निवृत्ति होते" या सिद्धातांस बाध येणार नाहीं का?

श्रीगुरु:—बाध येणार नाहीं. कारण, ज्यावेळीं रज्जूचें ज्ञान होतें

त्यावेळीं रज्जु-अधिष्ठानचैतन्याचेंहि ज्ञान अवश्य होतेंच. ज्याप्रमाणें अलंकाराचें ज्ञान होतेवेळीं अलंकाराधिष्ठान सुवर्णाचें ज्ञान होतेंच, त्याप्रमाणें जड पदार्थाचें ज्ञानकालीं त्या त्या पदार्थाधिष्ठान चैतन्याचें ज्ञान अवश्य मानलेंच पाहिजे. ह्याची थोडी कल्पना अनिर्वचनीय सर्पाच्या उत्पत्तीच्या वेळींहि सांगितली आहे व पुढेंहि याच तरंगांत विस्तारानें सांगूं, पदार्थज्ञानाचे प्रकारांत जड पदार्थाचें ज्ञान अंतःकरणवृत्तीकडून होतें. त्यावेळीं वृत्तीचें काम फक्त पदार्थावरील अज्ञानाचें आवरण दूर करण्याचें असतें. अज्ञान किंवा त्यानें केलेलें आवरण तर जड पदार्थश्रित नसून जडाधिष्ठान चैतन्याश्रित आहे. त्या अधिष्ठान चैतन्यावरील अज्ञा॰ नाच्या आवरणाचा नाश झाल्याशिवाय रज्ज्वादि जड पदार्थांचें ज्ञान होणें शक्यच नाहीं. म्हणून ज्यावेळीं रज्जूचें ज्ञान होतें, त्यावेळीं रज्ज्वधिष्ठानचैतन्याचेंहि ज्ञान होतें आणि तेंच चैतन्य कल्पित सर्पाचें अधिष्ठान आहे म्हणून "**अधिष्ठानज्ञानानें कल्पिताची निवृत्ति होते**" या सिद्धांताची हानि होत नाहीं आणि रज्जुज्ञानानें कल्पित सर्प व त्याच्या ज्ञानाची निवृत्ति होते, असें म्हणण्यासहि हरकत नाहीं. आणि याच अभिप्रायानें सर्व अंतःकरणवृत्तिज्ञान ब्रह्मासच विषय करतें, असें सिद्धान्तग्रंथांत म्हटलें आहे.

शिष्य--रज्जुज्ञानानें रज्ज्वधिष्ठान चैतन्याचें ज्ञान होतें आणि तेंच चैतन्य, कल्पित सर्पास अधिष्ठान आहे, म्हणून **सर्पाची निवृत्ति** म्हणणें योग्य आहे, परंतु **सर्पज्ञानास** अधिष्ठान अंतःकरणोपहित साक्षीचैतन्यच असून तें रज्ज्वधिष्ठान चैतन्याहून भिन्न आहे. रज्जुज्ञानाचेवेळीं साक्षीचैतन्याचें ज्ञान तर होत नाहीं. मग अज्ञात साक्षिचैतन्याश्रित असणाऱ्या सर्पज्ञानाची निवृत्ति कशी होईल ? सर्पज्ञानाच्या निवृत्तीस तर साक्षीचैतन्यज्ञानाची आवश्यकता आहे आणि रज्जुज्ञानकालीं तें तर अज्ञात आहे. याचें समाधान कसें ?

श्रीगुरु:---ह्याचें एक उत्तर असें आहे कीं, जितकें ज्ञान म्हणून आहे तितकें विषयांवर अवलंबून आहे. विषय असेल तर ज्ञान असणार, विषय निवृत्त झाला कीं, ज्ञान आपोआप निवृत्त होणार. दुसरें उत्तर असें आहे कीं, निवृत्ति दोन प्रकारची आहे

(१) **कारणासह कार्याची जी निवृत्ति, ती अंत्यतनिवृत्ति; आणि**

(२) **कारणाचे ठिकाणीं कार्याची जी निवृत्ति ती लयरूपनिवृत्ति.**

यच्चयावत् कल्पित वस्तूंचें कारण, अधिष्ठानब्रह्मचैतन्याश्रित अज्ञान आहे. त्या अज्ञानासहित कार्याची निवृत्ति, त्याच्या अधिष्ठान ज्ञानानेंच होतें, आणि कारणाच्या निवृत्तिवांचून फक्त कारणामध्यें कार्याची लयरूपनिवृत्ति तर अधिष्ठानज्ञानावांचूनहि होते. ज्याप्रमाणें झोंपेमध्यें किंवा प्रलयामध्यें सर्व पदार्थांचा लय अज्ञानामध्यें अधिष्ठान-ब्रह्मज्ञानावांचून होतो. कारण, त्याकालीं सुखदुःखभोग देणाऱ्या जीवांच्या कर्माचा अभाव असतो. जोंपावेतों भोग देणारें कर्म सन्मुख असतें तोंपावेतों झोंप येणार नाहीं किंवा जगताचा प्रलयहि होणार नाहीं. त्याप्रमाणें सर्पाची निवृत्ति रज्जुज्ञानानें होतें व सर्पज्ञानाचा विषय जो सर्प त्याचाच अभाव झाल्यामुळें सर्पज्ञानाचा लय होतो. याप्रमाणें सर्पाच्या नाशामुळें सर्पज्ञानाचा नाश म्हणा किंवा सर्पाच्या अभावामुळें सर्पज्ञानाचा अज्ञानांत लय म्हणा एकंदरीत सर्पाचा नाश किंवा लय सर्पज्ञानाच्या नाशास किंवा लयास कारण आहे.

(१९) सर्पाचा नाश सर्पज्ञानाच्या नाशास कारण नाहीं.

शिष्य :—सर्पाचा नाश सर्पज्ञानाच्या नाशास किंवा लयास कारण आहे, असें म्हटलें म्हणजे सर्पनाश हा ज्ञाननाशाहून एक क्षण तरी पूर्वी मानला पाहिजे, आणि जर सर्पनाश किंवा लय एक क्षण पूर्वी मानला, तर अनिर्वचनीयख्याति सांगते वेळीं, ज्ञेय (विषय) व ज्ञान यांची युगपत् म्हणजे एकाच क्षणीं उत्पत्ति आणि एकाच क्षणीं नाश होतो, असें जं सांगितलें आहे, त्यास विरोध येतो हें एक आणि दुसरें अधिष्ठानज्ञाना-वांचून कल्पिताची निवृत्ति होत नाहीं. हा नियम अनिश्चित ठरतो. याचें समाधान कसें ?

(२०) अधिष्ठानज्ञानानेंच सर्पज्ञानाचा नाश.

श्रीगुरु :—आतां अधिष्ठानज्ञानानें कल्पिताची निवृत्ति होते, हाच सिद्धान्त सांगतों. मूळ चैतन्य एकच आहे, त्यांत केव्हांहि भेद नाहीं. असें असतां रज्जूपहित चैतन्य, अंतःकरणोपहित चैतन्य, घटोपहित चैतन्य, असें चैतन्याचें भेद, विषय समजून देण्याच्या सोईकरितां, रज्जु, अंतःकरण व घट इत्यादि उपाधीमुळे केले जातात. मूळ चैतन्यस्वरूपांत भेद नसतोच, आतां ज्यावेळीं रज्जूचें अंतःकरणवृत्तीनें ज्ञान होतें त्यावेळीं रज्जु व अंतः-करणवृत्ति ह्या चैतन्यात भेद दाखविणाऱ्या उपाधी एका ठिकाणी होतात·

म्हणजे रज्जुज्ञानकालीं अंतःकरणाची वृत्ति रज्जुरूपच होते. दोन्हीं उपाधी एकत्र झाल्याबरोबर, त्यांचें अधिष्ठानचैतन्य मूळचें एक आहेच, म्हणून रज्जुज्ञानकालीं जें रज्जूपहित चैतन्य, तेंच अंतःकरण वृत्त्युपहित साक्षीचैतन्य असून तेंहि ज्ञात आहे. याकरितां रज्जुज्ञानानें सर्प व त्याचें ज्ञान निवृत्त होतें, असें म्हणण्यास कोणतीच हरकत नाहीं, हें सिद्ध झालें. अंतःकरण, त्याची विषयदेशापर्यंत जाणारी वृत्ति आणि त्या वृत्तीमध्यें असणारा चैतन्याचा अभास, या सर्वांचें प्रकाशन करणारा जो चैतन्यमात्र, त्यास शास्त्रकार साक्षी असें म्हणतात; आणि तो नित्य प्रकाशित म्हणजे ज्ञानरूप असतो. याचें विवेचन पंचदशीं ग्रंथांत कूटस्थदीपामध्यें विद्यारण्यस्वामींनीं चांगलें केलें आहे. तें असें:--(१) **अंतःकरणांत आत्म्याचें म्हणजे साक्षीचें प्रतिबिंब होतें, त्यासच आभास म्हणतात.** (हें आत्मा आनंदरूप कसा आहे ह्याचें उत्तर सांगतेवेळीं या तरंगाचें प्रारंभीं सांगितलेंच आहे.) त्या **आभासासहित अंतःकरणास प्रमाता म्हणतात.** (२) त्या आभासासहित अंतःकरणाची वृत्ति, इंद्रियद्वारां बाहेर निघून घटादि विषयापर्यंत जातें; त्या **अंतःकरणवृत्तीस प्रमाण** म्हणतात. (३) त्या प्रमाणानें घटादिपदार्थांचें ज्ञान होतें. त्या **घटादि विषयास प्रमेय** म्हणतात. जेव्हां साभास अंतःकरणवृत्ति घटादिकांस व्यापते, तेव्हां प्रथम "घट आहे" एवढेंच ज्ञान होतें. नंतर तें घटज्ञान प्रमात्यापर्यंत येऊन पोहोंचलें म्हणजे मग "मी घट जाणला" असें ज्ञान होतें. "मीं घट जाणला" या वाक्यांत मी शब्दाचा अर्थ **ज्ञाता**, घट **ज्ञेय** आणि त्याचें **ज्ञान**, या त्रिपुटीचें प्रकाशन होतें. म्हणजे ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय हीं तिन्हीं जाणली जातात. यास उदाहरण असें:--कंदिलास कांच असते. प्रथम कांदलाचे आंतील मुख्य दीपाचा प्रकाश कांचेंत येतो. मग तेथून बाहेरच्या पदार्थांपर्यंत जाऊन तेथील पदार्थांस प्रकाशित करतो. प्रथम कांचेंतील प्रकाश आपण ज्ञाता समजूं तो विषयापर्यंत बाहेर जातो त्यास ज्ञान समजूं आणि त्या पदार्थास त्यानें दाखविलें त्यास ज्ञेय समजूं. जेव्हां हा ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय यामध्यें प्रकाशनाचा व्यवहार होतो, तेव्हां कांचेच्या आंतील मूळचा दिवा प्रकाशित मानलाच पाहिजे. तो मालविला तर पुढचा व्यवहार होणें शक्यच नाहीं. त्याप्रमाणें जेव्हां साभास अंतःकरण **ज्ञाता**, साभास अंतःकरणवृत्तिरूप **ज्ञान** आणि घटादि विषय-**ज्ञेय** यामध्यें 'मी घट जाणला" असा व्यवहार होतो. तेव्हां साक्षी प्रकाशित म्हटलाच पाहिजे. साक्षी जर

अज्ञात मानला, तर कंदिलांतील दिवा मालविल्याप्रमाणें ज्ञाता, ज्ञान व ज्ञेय या त्रिपुटीचा व्यवहारच होणार नाहीं. यावरून **सर्व त्रिपुटींचें ज्ञानकालीं साक्षी ज्ञात असतोच**; अर्थात् रज्जुज्ञानकालींहि साक्षी ज्ञात आहे, हें सिद्ध झालें. आणि तो साक्षी सर्पज्ञानाचें अधिष्ठान असून रज्जुज्ञानकालीं साक्षीचें ज्ञान आहे, म्हणून सर्पज्ञानाचा नाश संभवतो हें सिद्ध झालें.

(२१) सर्प व सर्पज्ञान यांस एकच अधिष्ठान असण्याबद्दल शंका व समाधान.

येथपावेतों भ्रमकालीं, सर्पाचें अधिष्ठान रज्जूपहित चैतन्य, आणि सर्पज्ञानाचें अधिष्ठान अंतःकरणोपहित साक्षीचैतन्य, अशीं दोन भिन्न अधिष्ठानें सांगितलीं; पण यासंबंधीं फार वाद आहे. याकरितां सर्प आणि त्याचें ज्ञान या दोहोंस एकच अधिष्ठान आहे, असें आतां सांगतों.

शिष्यः—अहो, दोघांचें अधिष्ठान एकच आहे असें कसें म्हणतां येईल ? कारण, सर्प हा नेहमीं पाहणाराचे शरीराहून बाहेरच असणार, त्यास शरीराचे आंत, बुद्धीमध्यें मानतां येणार नाहीं, आणि जर तो सर्प बुद्धींत मानून मायेनें बाहेर दिसतो असें म्हणाल, तर ख्यातिवर्णनांत आत्मख्यातीचा प्रकार आहे, तोच तुम्ही मानतां, असें म्हणावें लागेल; आणि ती आत्मख्याति अयोग्य आहे, म्हणून तुम्हीं मागें सांगितलें आहे. तेव्हां बाहेर दिसणारा सर्प शरीराच्या आंत आणतां येत नाहीं, तसेंच (शरीराच्या आंत असणारें) ज्ञान केव्हांहि बाहेर काढतां येणार नाहीं. मग तें शरीराचें आंत प्रमात्याचें असो किंवा साक्षीचें असो; पण तें असणार आंतच. असें असतां सर्प व त्याचें ज्ञान या दोघांचें अधिष्ठान एकच आहे, असें कसें म्हणतां येईल ?

श्रीगुरुः—सर्प आणि त्याचें ज्ञान यांस एकच अधिष्ठान आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. कारण, रज्जु किंवा सर्प शरीराचे आंत येत नसला तरी अंतःकरणाची वृत्ति शरीराचे बाहेर रज्जूजवळ जाते हें निश्चित आहे. तेथें गेल्यावर, प्रथम रज्जूचें "इदं" असें सामान्य ज्ञान होतें. त्या इदमाकार झालेल्या अंतःकरणवृत्तीस जें चैतन्य अधिष्ठान आहे, तेंच साक्षीचैतन्य असून तें बाहेरहि आहे. त्या (इदमाकार) अंतःकरण-वृत्त्युपहित साक्षीचैतन्याश्रित जी अविद्या तीच सर्प आणि त्याचें ज्ञान या दोन्ही रूपांनीं परिणाम पावते त्या अविद्येंतील तमोगुण सर्पाचें उपादान व सत्वगुण सर्पज्ञानाचें उपादान आहे. वृत्ति शरीराचें बाहेर रज्जूचे

ठिकाणीं गेली आहे, म्हणून वृत्त्युपहित चैतन्यहि बाहेर आहे. जितकें अंत:करणाचें स्वरूप तितकें साक्षीचें स्वरूप असतें. कारण, अंत:करण किंवा त्याची वृत्ति यांस जें अधिष्ठानचैतन्य, त्यास साक्षी ही संज्ञा आहे. चैतन्य सर्वत्र आहेच आहे. अंत:करणवृत्ति रज्जूदेशाचे ठिकाणीं बाहेर गेली आहे, म्हणून वृत्त्युपहित चैतन्यहि बाहेर आहे. त्यामुळें तें सर्पाचाहि आश्रय आहे आणि ज्ञानाचा तर आश्रय आहेच. याप्रमाणें आत्मख्याति न मानतांहि साक्षीचैतन्य, सर्प व त्याचे ज्ञानास अधिष्ठान आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं; आणि नंतर जेव्हां रज्जूचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें, तेव्हां रज्जु आणि वृत्ति एकत्र होतात आणि त्या उपाधिभेदामुळें भिन्न असलेलें, अधिष्ठानचैतन्य एक होतें. म्हणून रज्जुज्ञानानें सर्प व त्याचे ज्ञानाची निवृत्ति होते.

शिवाय असें कीं, एकाच रज्जूवर दहा पुरुषांना, सर्प, दंड, माला, भूरेषा इत्यादि अनेक पदार्थ दिसतात, किंवा सर्वांना सर्पच दिसतो, आणि नंतर त्यांपैकीं ज्या पुरुषांस रज्जूचा साक्षात्कार होतो, त्याच्याच अंत:करण-वृत्त्युपहित चैतन्याचे ठिकाणीं असणाऱ्या कल्पित पदार्थाची निवृत्ति होते; इतरांना दिसणाऱ्या पदार्थांची निवृत्ति होत नाहीं. जर रज्जु उपहितचैतन्याश्रित अविद्याच सर्वांना दिसणाऱ्या पदार्थांस कारण म्हणावी, तर सर्व पदार्थ सर्वांना प्रतीत झाले पाहिजेत. शिवाय एका पुरुषाच्या प्रयत्नानें त्या अविद्येची निवृत्ति झाली असतां तिचें कार्य जे अनेक पदार्थ ते दुसऱ्या लोकांच्या प्रयत्नावांचून निवृत्त झाले पाहिजेत; पण तसें तर होत नाहीं. म्हणून (इदमाकार अंत:करण) वृत्त्युपहितचैतन्याश्रित अविद्येचेंच कार्य, सर्प आणि त्याचें ज्ञान आहे, हें सिद्ध होते. यांस उदाहरण:— भिंतीवरील चित्रांतील सर्प, दहा पुरुष पाहतात, त्या दहांपैकीं एकानें तो सर्प पुसून टाकला, तर दहाहि पुरुषांस तो दिसत नाहीं; आणि रज्जु सर्पस्थलीं तर ज्याचे (ठिकाणच्या) अविद्येचा नाश होईल त्यासच तो सर्प दिसेनासा होतो, इतरांना दिसत असतोच. यावरून रज्जूपहित चैतन्याश्रित अविद्येचा परिणाम सर्प न मानतां, साक्षीचैतन्याश्रित अविद्येचाच मानणें जास्त सयुक्तिक आहे. तसेंच स्वप्नपदार्थांचें आणि त्यांच्या ज्ञानाचेंहि अंत:करणोपहित साक्षीचैतन्यच अधिष्ठान आहे. अशा रीतीनें साक्षीचैतन्याश्रित असणारी सतासताहून विलक्षण जी अविद्या तिचा परिणाम सर्प आणि त्याचें ज्ञान हीं अनिर्वचनीय आहेत. अशा अनिर्वचनीय

सर्पाची प्रतीति आणि कथन, तिला अनिर्वचनीयख्याति म्हणतात. येथपावेतीं अनिर्वचनीयख्यातीचें वर्णन झालें, आतां विषयाचा जास्त खुलासा करण्याकरितां शिष्य पुनः प्रश्न करतो.

(२२) आधार व अधिष्ठान यांतील भेद.

शिष्यः--महाराज, या अपार जगताची ज्या अविद्येमुळें प्रतीति होते त्या जगतास आधार कोण हें कृपा करून सांगा.

श्रीगुरुः--बाबारे, **अजातवादाचे दृष्टीनें जगत् नाहींच.** विवर्तवादाचे दृष्टीनें तुझा आत्माच या जगतास आधार आणि अधिष्ठान आहे आरंभीं "तूं ब्रह्मरूप आहेस" असें आम्हीं तुला सांगितलें; पण त्याप्रमाणें ज्यास माझा आत्मा ब्रह्मरूप आहे असें ज्ञान होत नाहीं, त्यासच आत्म्याच्या अज्ञानामुळें रज्जुसर्पाप्रमाणें हें जगत् आत्मस्वरूपाचे ठिकाणींच भासतें. जशी रज्जूच्या अज्ञानामुळें सर्पप्रतीति होते, त्याप्रमाणें **आत्म्याच्या अज्ञानानें जगत्प्रतीति होते.**

मागें एका पक्षांत रज्जूपहित चैतन्याश्रित अविद्येनें आणि दुसऱ्या पक्षांत साक्षीचैतन्याश्रित अविद्येनें सर्प भासतो आणि सर्पास अधिष्ठान चैतन्य आहे, रज्जु नाहीं, असें जरी सांगितलें आहे तरी चैतन्यास अधिष्ठानत्व येण्यास रज्जु ही उपाधि आहे, म्हणून लवकर लक्षांत येण्याकरितां स्थूलदृष्टीनें वरील विवेचनांत रज्जु अधिष्ठान म्हटलें आहे. वास्तविक अधिष्ठान चैतन्यच आहे. ती स्थूलदृष्टि घेऊनच आम्हीं पुढें सांगणार आहोंत. जसा मिथ्या सर्पाचा आधार व अधिष्ठान रज्जु आहे, त्याप्रमाणें **मिथ्या जगताचा आधार आणि अधिष्ठान तुझा आत्माच आहे.**

या सांगण्यांत असें रहस्य आहे कीं, रज्जूची सामान्य व विशेष अशीं दोन रूपें प्रतीत होतात. त्यांत भ्रमकालीं "इदं" म्हणजे "हें" कांहीं तरी आहे, असें मंदांधकारांत प्रथम ज्ञान होतें, तें रज्जूचें सामान्यरूप. आणि ही "सुंभाची दोरी आहे"; असें स्वच्छ प्रकाशानें पाठीमागून जें ज्ञान होतें तें रज्जूचें विशेषरूप. रज्जूचें सामान्यज्ञान सर्पज्ञानाशीं ऐक्य होऊन, "अयं सर्पः" म्हणजे "हा साप" असें ज्ञान होतें. सामान्यरूप मिथ्या सर्पाशीं अभिन्न होतें, विरोध करीत नाहीं. म्हणून "**भ्रांतिज्ञानाशीं अभिन्न होऊन भ्रांतिज्ञानाचें वेळींहि प्रतीत होतें तें सामान्यरूप.**" असा नियम करण्यास कांहीं हरकत नाहीं. त्याचे उलट "**ज्या रूपाची भ्रांतिकालीं**

प्रतीति होत नाहीं; परंतु प्रतीति झाली असतां भ्रांतीचाच नाश होतो, तें विशेषरूप." भ्रांतिकालीं रज्जूच्या विशेषरूपाची प्रतीति नसते आणि ज्या वेळीं "ही दोरीच आहे" अशी विशेषरूपानें प्रतीति होते, तेव्हां सर्पभ्रांतीच नाहींशी होते; म्हणून **ज्याच्या प्रतीतीनें भ्रांति नष्ट होते तें विशेषरूप.** त्याप्रमाणें आत्म्याचें "सत्" रूप सामान्य आहे; आणि "चित्, आनंद, कूटस्थ, नित्यमुक्तादि" हें विशेषरूप आहे. जगत्भ्रांति, कालीं सर्व जीवांना फक्त सद्रूपाची प्रतीति असते. "सन् घटः", "सन् पटः" म्हणजे घट आहे, पट आहे, याचप्रकारें करून, मी आहें, माझें शरीर आहे. अशा रीतीनें सर्व मिथ्या पदार्थांशीं अभिन्न होऊन सद्रूपानें म्हणजे, 'आहे', 'आहे', अशा रूपानें प्रतीति होते, **म्हणून आत्म्याचें सत् हें सामान्यरूप आहे. आणि सच्चिदानंद, कूटस्थ, नित्यमुक्तादि विशेषरूप आहे** त्या रूपानें ज्यास प्रतीति येते तो ज्ञानी आहे. त्यास "मी मनुष्य आहें" अशी स्थुल-सूक्ष्म शरीरांचा ऐक्यरूप जो एक संघात आहे, त्या संघाताचे ठिकाणीं भ्रांति रहात नाहीं. म्हणून सच्चिदानंदादि हें आत्म्याचें विशेषरूप आहे; सद्रूप सर्वांस प्रतीत होतें. म्हणून तें सामान्यरूप; आणि सच्चिदानंदादि फक्त ज्ञात्यास प्रतीत होतें म्हणून तें विशेषरूप. **त्यांत सामान्यरूपास आधार आणि विशेषरूपास अधिष्ठान म्हणावें** असा किंचित् भेद संक्षेप शारीरककारांनीं केला आहे.

(२३) जगदाध्यासाचा द्रष्टा कोण? याविषयीं शंका व समाधान.

शिष्यः—आतां मनांत अशी शंका येतें कीं, रज्जुसर्पदृष्टांतांत, स्थूलदृष्टीनें:—(१) रज्जु आधार, त्यावर अनिर्वचीय उत्पन्न झालेला (२) मिथ्या सर्प आणि त्यास पाहणारा (३) कोणी एक मनुष्य, असे तीन पदार्थ असतास, आणि दार्ष्टान्तांत (१) आत्म्याचें सद्रूप आधार आणि त्यावर उत्पन्न झालेलें (२) मिथ्या जगत् हे दोनच पदार्थ दिसतात, पण जगतास पाहणारा कोण? आत्मा पाहणारा म्हणावा, तर तो आधार आहे; पाहणारा नाहीं. तेव्हां या मिथ्या जगताला पाहणारा कोण समजावा, तें कृपा करून सांगा.

श्रीगुरुः—सर्व जगत् मिथ्या असून तें आत्म्याचे ठिकाणीं कल्पित आहे; आणि जगत् पाहणारा तोहि आत्माच आहे. आतां प्रथम तुझ्या समजुतीकरितां, कल्पिताचें अधिष्ठान जड व चेतन असें दोन प्रकारचें असतें, असें आम्ही म्हणतों. त्यांत ज्या ठिकाणीं जड अधिष्ठान असतें

त्याठिकाणीं, द्रष्टा म्हणजे पाहणारा दुसरा चेतन असावा लागतो. आणि ज्याठिकाणीं अधिष्ठान चेतन असतें त्याठिकाणीं द्रष्टा दुसरा असावा लागत नाहीं, तें चेतन अधिष्ठानच द्रष्टा असतो. ज्याप्रमाणें स्वप्नाचें अधिष्ठान साक्षीचैतन्य आहे आणि अविद्यावृत्तिद्वारां द्रष्टाहि तोच आहे, दुसरा दृष्टांत असा कीं, जड मृदंगावर एखादा खडा पडला तर त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या ध्वनीस ऐकणारा कोणी चेतन मनुष्य लागतो; परंतु चेतन मनुष्यच जर गाऊं लागला तर त्या चेतन पुरुषाचे ठिकाणीं उत्पन्न झालेल्या गाण्यास तोच चेतन असल्यामुळें ऐकूं शकतो. त्यास अन्य चेतन पुरुषाची आवश्यकता असतेच असें नाहीं. त्याप्रमाणें चैतन्यरूप आत्म्याचे ठिकाणीं असलेल्या मिथ्या जगतास पाहणारा अंतःकरणवृत्तिद्वारां किंवा अविद्यावृत्तिद्वारां आत्माच आहे; पण ही दोन अधिष्ठानांची कल्पना तुझ्या समजुतीकरितां सांगितली. वास्तविक सिद्धांत मतांत तर, सर्पास सुद्धां साक्षीचैतन्यच अधिष्ठान असून, अविद्यावृत्तिद्वारां तोच द्रष्टा आहे. त्याचप्रमाणें **सर्व कल्पित जगताचें अधिष्ठान तुझा आत्मा असून द्रष्टाहि तोच आहे.**

अशा रीतीनें तुझ्या आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं संसारदुःख मिथ्या प्रतीत होतें. असें असतां त्याच्या निवृत्तीची इच्छा तुला काय म्हणून व्हावी? जसा कोणी मंत्रानें एखाद्याचा शत्रू त्यास दाखविला, तर तो त्यास मिथ्या समजून त्या शत्रूच्या नाशाची इच्छा करीत नाहीं, त्याप्रमाणें तुझ्या ठिकाणीं भासणाऱ्या मिथ्या संसाराच्या निवृत्तीची इच्छा तुला होऊं नये.

(२४) *मिथ्या जगत्प्रतीतीच्या निवृत्तीचा उपाय.*

शिष्य :—जगताविषयीं मिथ्यात्वनिश्चय झाला तरी, जोंपर्यंत त्याची प्रतीति येते, तोंपर्यंत दुःख निवृत्त होत नाहीं. जसें स्वप्न मिथ्या आहे, असें ठाऊक असूनसुद्धां ज्याला भयानक स्वप्नें पडूंच नयेत असें वाटतें, तो त्याच्या निवृत्तीकरितां जपादि साधनेंहि करितो. त्याप्रमाणें हा दुःखरूपी जगद्भास मला होऊंच नये असें वाटतें; म्हणून संसारनिवृत्तीची इच्छा मला होते. यास कांहींतरी उपाय सांगावा, अशी प्रार्थना आहे.

श्रीगुरु :— ज्यास भयानक स्वप्नें पडूंच नयेत असें वाटत असेल, त्यानें नेहमीं जागें रहावें, हा जपादिकांपेक्षांहि एक उत्तम उपाय आहे.

त्याप्रमाणें ज्यास जगतादि संसार दिसूंच नये असें वाटत असेल, त्यानें आपल्या **ब्रह्मरूप आत्मज्ञानाची जागृति नित्य ठेवावी**; आणि हें साधन आम्हीं तुला पूर्वींच सांगितलें आहे. "**तूं ब्रह्म आहेस**" असा तुला उपदेश केला, त्या वाक्यांतील शब्दशक्तीनेंच "मी सच्चिदानंद ब्रह्म आहें" असा बोध तुला उत्पन्न झालाच पाहिजे आणि त्याच दृढबोधानें संसाराची प्रतीति नष्ट होते. **निर्विकल्प समाधि** साध्य झालेल्या पुरुषास याचा अनुभव असतो, असो. संसारदुःखनिवृत्तीस यावांचून दुसरा उपायच नाहीं, असें सर्व थोर थोर ऋषि, मुनि व साक्षात् वेद स्वमुखानें सांगत आहेत

(२५) जीवब्रह्माच्या अभेदाविषयीं[1] शंका

शिष्य :—महाराज, 'तुझा आत्मा सच्चिदानंद ब्रह्मरूप आहे' असें आपण वरचेवर सांगून आत्म्याचें ब्रह्मरूपानें ज्ञान झालें तरच संसारदुःख निवृत्त होणार, त्यास दुसरा उपाय नाहीं असें सांगतां; पण मी ब्रह्मरूपच आहें असा माझा निश्चय होत नाहीं. कारण, जीव आणि ब्रह्म यांत भेद आहे असें मला वाटतें. कारण (१) मी पुण्यपापाचा कर्ता, संसारदुःखाचा भोक्ता, जन्ममरणादिधर्मवान् असून संसारनिवृत्तीची इच्छा मला आहे. ब्रह्माचे ठिकाणीं पुण्यपापादि कोणतेहि धर्म नाहींत आणि त्यास संसारनिवृत्तीची इच्छाहि नाहीं. अशा रीतीनें माझें व ब्रह्माचें स्वरूप अत्यंत विरुद्ध असतां, ब्रह्म आणि मी एकच आहें, असा निश्चय कसा होईल? माझ्या आत्म्याच्या ठिकाणीं हे कोणतेंच धर्म नाहींत; असें जें आपण मागें सांगितलें आहे, तें मी विसरलों असें नाहीं; **पण हे सर्व धर्म माझें ठिकाणी भासतात आणि ब्रह्माचें ठिकाणीं भासत नाहींत**, इतका तरी भेद राहणारच. (२) दुसरा संशय असा कीं, वेदामध्यें[2] एकाच बुद्धिरूप वृक्षाचे ठिकाणीं दोन पक्ष्यांची कल्पना करून त्यांपैकीं एक कर्मफल भोक्ता व दुसरा शुद्ध, असंग, भोगरहित असून कर्मफलाच्या भोक्त्यास प्रकाशक आहे असें सांगितलें आहे. या रूपकानें वेदांनीं असें प्रतिपादन केलें कीं, कर्मफलभोक्ता जीव आहे, आणि शुद्ध, असंग, प्रकाशक ब्रह्म आहे. यावरून विरुद्धधर्मवान् जीव व ब्रह्म यांचें एकत्व वेदासहि संमत नाहीं. (३) तिसरें असें कीं, वेदानें कर्मउपासनेचें पुष्कळ

१. भेदाविषयीं (पाठभेद.)

२. द्वासुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वद्वत्त्यनश्नन्न्यो अभिचाकशीति ॥ मुंड. ३-१.

प्रतिपादन केलें आहे. तें ब्रह्मांत जीवाचा किंवा जीवांत ब्रह्माचा अंतर्भाव केल्यास सांगतां येणार नाहीं. ब्रह्म उपास्य आहे; जीव उपासक आहे. **ब्रह्मस्वरूपांत जीवाचा अंतर्भाव म्हणावा तर कर्म किंवा उपासनेचा 'अधिकारी'च नाहींसा होईल आणि जीवांत ब्रह्माचा अंतर्भाव म्हणावा तर 'उपास्य' नाहींसें होईल.** या योगानें वेदानें प्रतिपादन केलेल्या कर्मउपासनेस निष्फलत्व येणारच आणि वेदांस निष्फलत्व मानणें सिद्धान्तमतांत इष्ट नाहीं.

(२६) *पूर्वमीमांसेत ईश्वराचा अनंगिकार व सिद्धांतमतांत ईश्वराचा सकारण अंगिकार.*

असें शिष्य बोलत असतां कोणी पूर्वमीमांसक त्या शिष्यासच आपलें मत सांगतो.

पूर्वमीमांसक :—अहो, कर्मफलदाता परमात्मा ईश्वर म्हणून तुम्ही जो स्वीकारतां, त्याची आवश्यकता नाहीं. कारण, जो जें कर्म करतो त्याचें फल त्यास तें कर्मच देतें. मध्यें एक ईश्वर मानून करावयाचें काय ?

शिष्य: —तुमच्या पूर्वमीमांसकांचें मतांत ईश्वराचा स्वीकार करीत नाहींत; परंतु तें बरोबर नाहीं. कारण, कर्म स्वतः जड असल्यामुळें, त्यास आपलें फल देण्याचें सामर्थ्य नाहीं. ईश्वराचा अंगीकार न करतां त्या कर्मांतच फल देण्याचें सामर्थ्य आहे, असें मानलें तर विहित व निषिद्ध कर्माचें फल कर्मकर्त्यास तावडतोब कां मिळूं नये ? तें तर मिळत नाहीं. यावरून कर्म नष्ट होऊन गेलें, तरी कर्माच्या फलभोगकालीं त्या कर्माच्या संस्कारानुरूप फलदाता असा कोणीतरी एक चेतन मानलाच पाहिजे. आणि जो कोणी चेतन मानावा तोच ईश्वर. चोरीचें कर्म, शिक्षा भोगविण्यास कारण असलें तरी फल भोगविणाऱ्या कोणातरी चेतन न्यायाधीशाची जरूरी असते. त्याप्रमाणें कर्मफल भोगविणारा ईश्वर मानणें अवश्य आहे. यासंबंधानें तुमचें मत बरोबर नाहीं. जरी पूर्वमीमांसकांचें मत बरोबर नसलें तरी कर्मोपासनाप्रतिपादक वेदवचनांवरून जीवब्रह्माचें एकत्व सिद्ध होत नाहीं. भेदच सिद्ध होतो; यांचें समाधान कृपा करून सांगा.

(२७) जीवब्रह्मैक्यसिद्धि.

ही वर दिलेली शिष्याची शंका सर्वांना असते. शंका सप्रमाण आणि सयुक्तिक आहे, असें प्रथमदर्शनीं दिसतें, हें खरें. कारण, ब्रह्म

आणि ईश्वर हे दोन शब्द एकार्थवाचीच आहेत, असें पुष्कळ लोक समजतात. आणि **कर्म**उपासनाप्रतिपादक वेदवचनांवरून त्यांचा जीव-ब्रह्मामध्यें भेदनिश्चय दृढ होतो; परंतु (१) **कूटस्थचैतन्य**, (२) **जीवचैतन्य**, (३) **ईश्वरचैतन्य**, आणि (४) **ब्रह्मचैतन्य**. या चौघांचीं स्वरूपें आणि भेद यथार्थ लक्षांत आला म्हणजे, शिष्यांनीं केलेल्या वेद-वाक्याच्या अर्थांत, कशी चूक होत आहे, किंवा हल्लीं लोक कसें चुकतात, हें समजून येईल. याकरितां श्रीगुरु दृष्टान्तपूर्वक चैतन्याचें चार प्रकारचें भेद सांगून नंतर जीवब्रह्मामध्यें कसा अभेद आहे हें समजून सांगतील.

श्रीगुरु :— हे शिष्य, तुझी शंका निवृत्त करण्याकरितां एकाच चैतन्याचें चार प्रकार करून सांगतों; पण त्यांचीं स्वरूपें कळणें कठीण असल्यामुळें, अगोदर आकाशाचें चार भेद सांगणें अवश्य आहे. ते आकाशाचें चार भेद लक्षांत आले म्हणजे चैतन्याचें चार भेद लवकर लक्षांत येतील. ते आकाशाचें चार भेद असें :—

(२८) आकाशाचे चार प्रकार.

(१) **घटाकाश.** (२) **जलाकाश.**
(३) **मेघाकाश.** आणि (४) **महाकाश.**

आपण व्यवहारांत ज्यास मडकें किंवा तांब्या म्हणतो, त्यास संस्कृत भाषेंत घट असें म्हणतात. त्या घटांत जितका अवकाश म्हणजे आकाश असेल, तितकेंच त्यांत पाणी मावतें. जास्त घालूं लागल्यास मावत नाहीं. कारण, त्यांत जास्त अवकाश म्हणजे आकाश नसतें.

(१) **घटाकाशाचें लक्षण** :—पाण्यानें पूर्ण भरलेल्या घटांत जेवढा अवकाश असतो, त्यास घटाकाश म्हणतात.

(२) **जलाकाशाचें लक्षण** :— (१) घटाकाश, घटाकाशाचे आश्रयावर असलेलें (२) जल, आणि त्या जलांत नक्षत्रादिसहित आकाशाचें (३) प्रतिबिंब. या तिघांस मिळून जलाकाश म्हणतात.

याविषयीं कोणी अशी शंका करतात कीं, घटांतील जलांत **आकाशाचें प्रतिबिंब होत नाहीं**, फक्त रूपवान् नक्षत्रादिकांचेंच प्रतिबिंब होतें. आकाश रूपरहित आहे. म्हणून त्याचें प्रतिबिंब होणें शक्य नाहीं; पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, घटांतील जलांत जर आकाशाचें प्रतिबिंब नसेल तर गुडघ्याइतक्या थोड्या उदकांत जी विस्तीर्णता आणि

गंभीरता प्रतीत होतें, ती कोठली? त्या प्रतीतीवरून विस्तीर्ण व गंभीर महाकाशाचें प्रतिबिंब होतें. शिवाय पाणी आणि नक्षत्रें यांचेमधील आकाशाचें प्रतिबिंब मानलें नाहीं तर नक्षत्रादिकांचें तरी प्रतिबिंब जलांत खोल कसें दिसेल? शिवाय रूपवान् पदार्थांचेंच प्रतिबिंब होतें असाहि नियम नाहीं. कारण, शब्द हा रूपरहित असतां त्याचें रूपरहित आकाशाचे ठिकाणीं प्रतिध्वनिरूप प्रतिबिंब होतें, हें प्रत्यक्ष आहे. एकंदरींत (१) घटाकाश, त्याचे आश्रयावर असणारें (२) जल आणि त्या जलांमध्यें आकाशाचें (३) प्रतिबिंब, या तिघांचें नांव जलाकाश.

(३) **मेघाकाशाचें लक्षण** :- जसे तीन पदार्थ जलाकाशांत सांगितले, त्याप्रमाणें तीन पदार्थ मेघाकाशांतहि आहेत. सर्व मेघांस आश्रयभूत (१) आकाश, त्याच्या आश्रयावर (२) मेघस्थित जल, आणि त्या मेघस्थित जलांत असणारें (३) आकाशाचें प्रतिबिंब, हे तीन मिळून मेघाकाश.

मेघांत पाणी आणि त्यांत आकाशप्रतिबिंब असल्याचें प्रत्यक्ष नाहीं हें खरें; पण मेघापासून जलाचा वर्षाव होतो, त्यावरून अनुमानें मेघांतील उदकाचें ज्ञान होतें, आणि जेथें उदक आहे, तेथें आकाशाचें प्रतिबिंब असतेंच असा नियम आहे. यावरून मेघांत जल व त्यांत आकाशाचें प्रतिबिंब आहे, हें सिद्ध आहे.

(४) **महाकाशाचें लक्षणः**-- सर्व पदार्थांच्या आंतबाहेर एक रूपानें व्यापक जें आकाश, त्यास विद्वान् लोक महाकाश म्हणतात.

लाकडांत खिळा ठोकला तर तो आंत जातो, तो लाकडांत अवकाश असतो म्हणून जातो. लोखंडाची मोठी पहार एका बाजूस तापविली तर दुसऱ्या बाजूस अग्नीची उष्णता येते, ती पहारेच्या आंतील अवकाशाच्या वाटेनें येतें. व्यापकत्वाबद्दल आकाशाचा दृष्टान्त फारच उत्तम आहे. हीं आकाशाची लक्षणें नीट लक्षांत ठेवल्यास चैतन्याचें चार प्रकार सहज लक्षांत येतील.

(२९) चैतन्याचे चार प्रकार.

(१) **कूटस्थचैतन्य.** (२) **जीवचैतन्य.**

(३) **ईश्वरचैतन्य.** आणि (४) **ब्रह्मचैतन्य.**

(१) कूटस्थचैतन्याचें लक्षणः --**बुद्धि किंवा व्यष्टि-अज्ञानाचें अधिष्ठान जें चैतन्य, तें कूटस्थचैतन्य.**

कूटस्थाचे लक्षणांत बुद्धि किंवा व्यष्टिअज्ञान अशीं दोन पदें

विकल्पानें घातलीं याचें कारण असें आहे कीं, वेदान्त विषयावर ग्रंथ लिहिणारे कांहीं ग्रंथकार जीवाचें विशेषण बुद्धि मानतात, आणि कांहीं ग्रंथकार जीवाचें विशेषण व्यष्टिअज्ञान[1] मानतात. भिन्नभिन्न दृष्टीनें दोघांचेंहि म्हणणें खरें आहे. सूक्ष्म विचारानें व्यष्टिअज्ञान विशेषण मानणें चांगलें. कारण, व्यष्टिअज्ञानात जीवत्वाचें बीज आहे; आणि बुद्धींत जीवत्व स्पष्ट आहे, असो. ज्यांचें मतांत जीवाचें विशेषण फक्त बुद्धि आहे, त्यांचे मतानें कूटस्थाचें लक्षण "बुद्ध्यधिष्ठानचैतन्य" असें होईल, आणि ज्यांचें मतांत जीवाचें विशेषण व्यष्टिअज्ञान आहे, त्यांचें मतानें कूटस्थाचें लक्षण "व्यष्टि-अज्ञानाधिष्ठान चैतन्य" असें होईल. त्या दोन्ही मतांना विरोध राहूं नये म्हणून आम्हीं, **बुद्धि किंवा व्यष्टिअज्ञानाचें जें अधिष्ठानचैतन्य, तें कूटस्थचैतन्य** असें लक्षण केलें आहे.

(२) **जीवचैतन्याचें** लक्षण :—वर सांगितलेलें (१) **कूटस्थ चैतन्य आणि अनंत जन्मांच्या वासना किंवा कर्माचे संस्कार ज्या बुद्धींत किंवा अंतःकरणात आहेत, ती (२) बुद्धि किंवा अंतःकरण व त्या बुद्धींत किंवा अंतःकरणात (३) चैतन्याचें प्रतिबिंब (यास चिदाभास असेंहि म्हणतात) हे तीन मिळून जीवचैतन्य.** यामध्यें फक्त आभासासच जीव म्हणत नाहींत. ज्याप्रमाणें घटकाशासहित आकाशप्रतिबिंबास जलाकाश म्हटलें आहे; त्याप्रमाणें कूटस्थासहित चिदाभासास जीव असें म्हणतात. या लक्षणांत बुद्धींत कूटस्थाचें प्रतिबिंब आहे. ब्रह्मचैतन्याचें नाहीं असें ठरतें, कारण, बिंबरूप कूटस्थ सांगितला आहे. पाण्यांत जसें सूर्याचें किंवा आरशात जसें मुखाचें प्रतिबिंब होतें, त्याप्रमाणें बुद्धीपासून कांहीं उंचीवर किंवा बुद्धीच्यासमोर कूटस्थ असून त्याचें प्रतिबिंब बुद्धीत पडतें, असा या प्रकरणातील प्रतिबिंब शब्दाचा अभिप्राय नाहीं. तर ज्याप्रमाणें लाल रंगाच्या फुलावर स्फटिक ठेवला असतां त्या स्फटिकामध्यें फुलाचा तांबडेपणा दिसून येतो तो स्फटिकातील तांबडेपणा फुलाचें प्रतिबिंब आहे. त्याचप्रमाणें कूटस्थाचें आश्रयावर असणारी जी बुद्धि किंवा अंतःकरण त्यांत कूटस्थाची प्रकाशता, म्हणजे कूटस्थाच्या सामान्यज्ञानाची जी विशेषता, तें कूटस्थाचें प्रतिबिंब. सामान्य प्रकाशास स्वच्छ उपाधीचा संबंध झाला तर उपाधीमुळें प्रकाशाला विशेषता येते.

---

१. एका व्यक्तीस व्यष्टि म्हणतात व व्यक्तिसमुदायास समष्टि म्हणतात. जसें झाड हें व्यष्टि व वन हें समष्टि.

याची प्रतीति दिव्यावर कांचेची नळी ठेविली असतां सर्वांस येते. त्याप्रमाणें बुद्धि किंवा अंतःकरण हें अपंचीकृत[1] पंचमहाभूतांच्या सत्त्वगुणांचें कार्य आहे, म्हणून स्वच्छ आहे. यामुळें कूटस्थाच्या ज्ञानाची बुद्धींत किंवा अंतःकरणांत जी विशेष प्रकाशता तेंच कूटस्थाचें प्रतिबिंब व त्यासच आभास म्हणतात. कोठें कोठें ब्रह्मचैतन्याचें प्रतिबिंब बुद्धींत किंवा अंतःकरणांत होतें असें म्हणतात, कारण, कूटस्थ व ब्रह्म हें स्वरूपानें एकच आहेत.

आतां रूपरहित व्यापक चैतन्याचें प्रतिबिंब घडणार नाहीं असें कोणी म्हणेल, तर रूपरहित शब्दाचें रूपरहित आकाशाचे ठिकाणीं प्रतिबिंब संभवते हें आकाशाचें दृष्टान्तांत सांगितलेंच आहे. याकरितां बुद्धींत चैतन्याचें प्रतिबिंब होतें हें सिद्ध आहे. अशा रीतीनें (१) **कूटस्थचैतन्य, (२) बुद्धि आणि (३) बुद्धींत चैतन्याचें प्रतिबिंब हें तीन मिळून जीवचैतन्याचें लक्षण झालें.** '**तत्त्वमसि**' या महावाक्यांत '**तत्**' '**त्वं**' '**असि**' अशीं तीन पदें आहेत. त्यांचा अर्थ :– '**तत्**' म्हणजे '**तें ईश्वरचैतन्य,**' '**त्वं**' म्हणजे '**तू जीवचैतन्य**' आणि '**असि**' म्हणजे 'आहेस'. एकंदर वाक्यार्थ, '**तें ईश्वरचैतन्य तूं आहेस,**' असा आहे. या महावाक्यात तूं या अर्थी जें त्वं पद आहे, त्या त्वं पदाचा वाच्यार्थ[2] जीवचैतन्य आहे आणि लक्ष्यार्थ[3] कूटस्थचैतन्य आहे. म्हणून अहंपदाचा वाच्य जीव आणि लक्ष्य केवळ कूटस्थ आहे.

(३०) संसारधर्म बुद्धीचें आहेत.

जीवपदवाच्यार्थाचे ठिकाणीं सुखदुःखादि संसारधर्म सर्वांस प्रतीत होतात, त्याजबद्दल आतां विचार करूं. जीवाचे ठिकाणीं कर्तृत्व; भोक्तृत्व हे धर्म आहेत, असें म्हटल्यानें तें धर्म, कूटस्थ बुद्धी आणि आभास या तिघा वरहि येतात हें खरें; पण ते जीवपणाचे सर्व धर्म म्हणजे कर्तृत्व भोक्तृत्व पापपुण्य व सुखदुःख इत्यादि, बुद्धीसह चिदाभासाचे आहेत; कूटस्थाचें नाहींत. कूटस्थाचे ठिकाणीं आहेत असें भ्रांतीनें वाटतें, ती भ्रांतीहि बुद्धीसह आभासास होतें, कूटस्थास नाहीं. कारण, **कूटस्थ शब्दाचा अर्थच**

---

१. पांच भूतें एकमेकांत मिसळण्यापूर्वी त्या भूतांस अपंचीकृत म्हणतात. आणि मिसळलीं म्हणजें पचीकृत म्हणतात. २. वाक्यांतीलशब्दापासून शब्दाच्या शक्तिवृत्तीने जो अर्थ होतो तो. ३. वाच्यार्थ जुळत नसेल तर पदाचा लक्षणावृत्तीने **जो अर्थ प्रतीत होतो तो. (याचा विचार सहाव्या तरंगात स्पष्ट आहे.)**

निर्विकार असा आहे. सोनाराच्या ऐरणीप्रमाणें सर्व अलंकारांहून अलिप्त, किंवा '**कूट**' म्हणजे मिथ्या, अशी जी बुद्धि, तींत '**स्थ**' म्हणजे असंग रूपानें राहिलेला, तो कूटस्थ, असा कूटस्थ शब्दाचा अर्थ आहे. यावरून कोणताहि धर्म कूटस्थाचा नाहीं. ते **सर्व धर्म आभासाचे आहेत.**

सूक्ष्म विचार केला तर संसारधर्म आभासाचेंहि नाहींत. कारण, आभास तरी कूटस्थाचा किंवा ब्रह्मचैतन्याचा आहे; चैतन्य जर निर्विकार आहे तर आभास विकारी कसा होईल? बिंबरूप चैतन्यांत जे धर्म नाहींत ते प्रतिबिंबरूप आभासांत कोठून येतील? डोक्यास जर पागोटें नसेल तर आरशांतील प्रतिबिंबांत पागोटें घातलेलें डोकें कसें दिसणार? पण प्रत्यक्ष सुखदुःख धर्म दिसतात त्याची वाट काय? असें कोणी विचारील तर त्यास इतकेंच सांगणें अवश्य आहे कीं, तें सर्व धर्म आभासाचें नसून एकटचा बुद्धीचेंच आहेत, आणि त्याच बुद्धींत आभास असल्यामुळें बुद्धिसंबंधानें आभासाचें आहेत, असें वाटतें मात्र. जसें पाण्यांत पडलेलें प्रतिबिंब पाणी हललें म्हणजे हालल्यासारखें दिसतें; पण वास्तविक पाणी हालतें; प्रतिबिंब हालत नसतें; त्याचप्रमाणें बुद्धीचें संसारधर्म बुद्धीच्या संबंधानें आभासाच्या ठिकाणीं दिसतात. आतां वस्तुतः जर आभासाचे ठिकाणीं संसारधर्म नाहींत असें सिद्ध झालें, तर मग ते धर्म कूटस्थाचे मुळींच नाहींत, हें निराळें सांगावयास नकोच. या विषयाचें प्रतिपादन विद्यारण्यस्वामींनीं तृप्तिदीपांत विस्तारानें केलें आहे.

बुद्धीमध्यें अनंत जन्मांच्या पापपुण्याचें संस्कार आहेत. त्या त्या संस्कारानुरूप नवीन उत्पन्न होणाऱ्या वासना, सुखदुःखें, गमनागमन हें सर्व बुद्धीचे ठिकाणीं असून बुद्धिसंबंधानें चिदाभास आपले ठिकाणीं धारण करतो. कूटस्थचैतन्य तर सर्वावस्थेंत सर्व विकारांहून रहित असूनहि आभासाच्या भ्रांतीनें ते विकार कूटस्थाच्या ठिकाणीं प्रतीत होतात; असो. याप्रमाणें महावाक्याच्या विचारास उपयोग व्हावा म्हणून जीवचैतन्याचें लक्षणांत, संसारधर्म वास्तविक कोणाचे आहेत, याचा विचार सांगितला.

शिष्यः--महाराज, आपण कूटस्थ, बुद्धि आणि आभास हे तीन मिळून जीवाचें लक्षण केलें; पण त्यांत थोडा उणेपणा आहे असें वाटतें. कारण, झोंपेंत बुद्धि नाहीं; पण जीव आहे. जीव असून त्यावर आपण केलेलें जीवाचें लक्षण जात नाहीं, असा त्या लक्षणावर **अव्याप्तिदोष** येतो. याच दोषास शास्त्रांत 'प्राज्ञस्वरूप जीवावरलक्षणाची "अव्याप्ति'

आहे,' असें म्हणतात. कारण, शास्त्रांत जागृत-अवस्थेच्या अभिमानी जीवास "**विश्व**' असें नांव आहे. स्वप्नावस्थेच्या अभिमानी जीवास "**तैजस**" असें नांव आहे आणि सुषुप्त्यवस्थेच्या अभिमानी जीवास "**प्राज्ञ**" असें म्हणतात. वर दिलेलें जीवाचें लक्षण मानलें तर तें प्राज्ञस्वरूप जीवावर जात नाहीं, याचें समाधान सांगावें.

श्रीगुरु:—बाबारे, हा वास्तविक दोष नाहीं. कारण, झोंपेमध्यें बुद्धीचा अत्यंताभाव नसतो. ती आपल्या कारणांत म्हणजे कूटस्थाश्रित अज्ञानांत लीन असते येवढेंच. लक्षणामध्यें नुसता बुद्धि असा शब्द आहे. कोणत्या स्वरूपाची ती आहे, हें सांगितलेलें नाहीं; पण इतक्या बारकाव्यांत पडण्यापेक्षां तुझ्या समजुतीकरितां 'बुद्धि अथवा व्यष्टि-अज्ञान' इतका लक्षणांत फरक केला म्हणजे झालें.

सर्वव्यापकचैतन्याश्रित अज्ञान आहे, हें मागें सांगितलेंच आहे. तेंच समष्टिअज्ञान. त्या अज्ञानापैकीं **एका शरीरास जो अज्ञानांश कारण असेल तें व्यष्टि-अज्ञान**. आतां दुसरें लक्षण असें:—**कूटस्थचैतन्य, व्यष्टि-अज्ञान, त्या व्यष्टि-अज्ञानांत चैतन्याचा आभास, हे तीन मिळून जीवचैतन्य. असे** लक्षण केलें म्हणजे प्राज्ञाची हानि होणार नाहीं. कारण, सुषुप्तीमध्यें अज्ञानाचा अभाव नाहीं; आणि सुषुप्तीमध्यें जो प्रतिबिंबसहित अज्ञानाचा अंश आहे, तोच जागृतस्वप्नावस्थेंत बुद्धिरूप परिणामास प्राप्त होतो. म्हणून तो अज्ञानांशहि चैतन्यप्रतिबिंबसहित असतो असें म्हटलें पाहिजे; आणि त्याच अज्ञानांशाचा जागृतस्वप्नावस्थेमध्यें बुद्धिरूप परिणाम होतो, आणि त्या बुद्धिमध्येंच संसारधर्माची प्रतीति होते, व्यष्टि-अज्ञानांत होत नाहीं, या अभिप्रायानें प्रथम केलेल्या जीवाचे लक्षणांत बुद्धि शब्द घातला आहे, आणि दोन्ही लक्षणें निरनिराळ्या दृष्टींनीं बरोबर आहेत. म्हणून कूटस्थचैतन्याचें लक्षणांत बुद्धि अथवा व्यष्टि-अज्ञान, असे दोन शब्द विकल्पानें घातले आहेत. **मुख्य जीवपणा व्यष्टिअज्ञानांत आहे. सुखदुःखादि संसारधर्म बुद्धि असल्याशिवाय प्रतीत होत नाहींत**, म्हणून जीवचैतन्याची दोन्हीं तऱ्हेचीं लक्षणें सांगितलीं.

(३) **ईश्वरचैतन्याचें** लक्षण:—(१) **ब्रह्मचैतन्य**, (२) **माया आणि (३) मायेमध्यें चैतन्याचा आभास हे तीन पदार्थ मिळून ईश्वर-चैतन्य.** जीवचैतन्याचें लक्षणांत (१) अधिष्ठान कूटस्थ (२) बुद्धि आणि (३) बुद्धींत चैतन्याचा आभास, हे तीन पदार्थ जसें सांगितलें आहेत

तसेंच तीन पदार्थ वरील ईश्वरचैतन्याचें लक्षणांत आहेत. ईश्वर हा दृष्टांतांतील मेघाकाशस्थानीं आहे. तो सर्वांतर्यामी आहे. सर्वांचे अंतः-करणांत त्या त्या जीवाचें कर्मांप्रमाणें कर्मप्रवृत्तीची प्रेरणा करतो आणि सुखदुःख भोग देतो. जगांतील असे सर्व व्यापार करूनहि, तो सदैव मक्त आहे. कारण, **ब्रह्मावर ईश्वरत्वभाव प्राप्त होण्यास, शुद्धसत्त्वगुणप्रधान माया उपाधि आहे.** ती उपाधि निर्मल असल्यामुळें ईश्वराच्या पारमार्थिक ब्रह्मस्वरूपास आच्छादन करात नाहीं; म्हणून जन्ममरणधर्माची भ्रांती ईश्वरास केव्हांहि होत नाहीं; वास्तव तो नित्यमुक्त आहे. सच्चिदानंद आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं जन्ममरणादि संसारधर्माची प्रतीति न होणें, हेंच मुक्ततेचें लक्षण आहे, आणि होणें हें बुद्धतेचें लक्षण आहे. म्हणूनच **ईश्वर सदा मुक्त आहे,** आणि अज्ञानीं जीव सदा बद्ध आहेत. **तो ईश्वर सर्वज्ञ** आहे, म्हणजे सदैव सर्व पदार्थांस जाणतो. या सर्वज्ञतेचें कारण परमात्म-स्वरूपाचें ठिकाणीं ईश्वरभाव उत्पन्न होण्यास, उपाधि जी शुद्धसत्त्वगुण-प्रधान माया, ही आहे. माया, अविद्या, अज्ञान वगैरे हीं एकाच पदार्थाचीं नांवें आहेत. माया ही सत्त्व, रज, तम या तीन गुणांनीं युक्त असतें पण तिच्यामध्यें केव्हां केव्हां एखाद्या गुणाची वाढ असते. ज्यावेळीं सत्त्वगुण फार होतो, त्यावेळीं रज, तम हें अगदीं कमी असतात, मुळींच नसतात असें कधींहि होत नाहीं. सत्त्वगुण फार वाढला म्हणजे, तो रज-तमाला आपल्या स्वाधीन ठेवतो; अशा स्थितीलाच ‘ शुद्धसत्त्व-गुणप्रधान माया ’ असें म्हणतात. आणि म्हणूनच ती ईश्वराचे स्वरूपांस आवरण करीत नाहीं. ज्यावेळीं सत्त्वगुण कमी होऊन तमोगुण वाढतो त्यावेळी तिलाच अज्ञान असें म्हणतात, असो. वर सांगितल्याप्रमाणें शुद्धसत्त्वगुण प्रधान माया ही ईश्वराची उपाधि असून सर्व जगांत त्या मायेची व्याप्ति आहे. जशी जीवाची बुद्धि सर्व शरीरांत व्याप्त आहे म्हणून त्या बुद्धिवृत्तीनें शरीरांत होणाऱ्या सर्व व्यापारांचें एककालींच जीवांना ज्ञानन होतें, त्याप्रमाणें सर्व जगांत व्यापलेल्या ईश्वराच्या माया वृत्तीनें जगांतील सर्व पदार्थांच्या व्यापारांचें ईश्वरास एककालींच ज्ञान होतें, म्हणून ईश्वर सर्वज्ञ आहे जीवाच्या स्थूल शरीराप्रमाणें सर्व ब्रह्मांड ईश्वराचें स्थूल शरीर आहे, त्यास **विराट** म्हणतात.

जीव आणि ईश्वर यांचें अधिष्ठानचैतन्य कूटस्थ आणि ब्रह्म हीं बंधमोक्षभेदरहित, आकाशाप्रमाणें एकरस आहेत. बंधमोक्ष जीवेश्वरांच्या

आभासांच्या ठिकाणीं आहेत. अधिष्ठान जें कूटस्थ आणि ब्रह्म यांचे ठिकाणीं ते जीवास भ्रमानें भासतात. आभासांचे ठिकाणीं बंधमोक्ष आहेत खरें; पण त्यांत इतका भेद आहे कीं, ज्या आभासाचे ठिकाणीं अविद्येचें आवरण आहे. त्याचे ठिकाणीं बंध आहे, आणि ज्या आभासाचे ठिकाणीं आवरण नाहीं त्याचे ठिकाणीं मोक्ष आहे. जीवाचे ठिकाणीं अविद्येचें आवरण आहे, म्हणून जीव बद्ध आहे. ईश्वराचे ठिकाणीं केव्हांहि आवरण नाहीं, म्हणून तो नित्यमुक्त आहे. ज्या व्यष्टिअविद्यांशांतील आभासास जीव म्हणून सांगितला आहे, त्या अविद्येचा. आवरण करणें हा स्वभाव आहे. माया शुद्धसत्त्वगुणप्रधान असल्यामुळें तिचा आवरण करणें हा स्वभाव नाहीं. मायेचें अधिष्ठानचैतन्य, हें महावाक्यांतील "तत्" पदाचें लक्ष्य आहे; आणि ब्रह्म, माया आणि मायेंतील आभास, हीं तिन्ही मिळून जो ईश्वर तो "तत्" पदाचा वाच्य आहे. **जगाची उत्पत्ति पालन आणि संहार करणारा ईश्वर आहे**, असें शास्त्रांत सांगितलें आहे, त्याचा अर्थ असा आहे कीं, ईश्वरस्वरूपांतील जो आभासांश आहे. तो सर्वज्ञतेनें सृष्टीचे उत्पत्यादि व्यवहार करतो. भक्तावर अनुग्रह आणि असुरांचा नाशहि तोच करतो. फार काय सांगावें !! शास्त्रें जे कांहीं ईश्वराचें ऐश्वर्य वर्णन करतात, तें सर्व ईश्वराच्या आभासाचें आहे; आणि ईश्वराचें अधिष्ठान ब्रह्मचैतन्य, निर्विकार एकरस आहे. त्याचें ठिकाणीं सत्ता, स्फूर्ति आणि आनंद यांशिवाय दुसरें कसलेंहि ऐश्वर्य नाहीं. याप्रमाणें (१) **मायाधिष्ठान ब्रह्म**, (२) **माया**, (३) **मायेंतील आभास, या तिघास मिळून ईश्वरचैतन्य म्हणतात.**

(४) **ब्रह्मचैतन्याचें** लक्षणः—**स्थूल, सूक्ष्म, ज्ञात, अज्ञात अशा सर्व पदार्थांच्या आंतबाहेर व्यापक, सच्चिदानंद, एकरूप** असें **जें परिपूर्ण चैतन्य तें ब्रह्मचैतन्य.** तें महाकाशाप्रमाणें व्यापक असल्यामुळें कोणाचें जवळ आहे असें नाहीं किंवा कोणापासून दूर आहे, असेंहि म्हणतां यावयाचें नाहीं. जें आपल्या स्वरूपाहून निराळ्या देशांत असतें. त्यास त्या देशाच्या उपाधीमुळें दूर किंवा जवळ म्हणतात. ब्रह्म व्यापक असल्यामुळें कोणत्याहि पदार्थापासून दूर किंवा जवळ आहे असें म्हणतांच येणार नाहीं. कारण **ब्रह्म सर्वांचा आत्मा** आहे.

(३१) ब्रह्म व ईश्वर यांच्यांतील भेद.

आतां ब्रह्म व ईश्वर यांच्यांत थोडा भेद आहे तो स्पष्ट करून

सांगणें अवश्य आहे. बहुतेक लोकांचा ब्रह्म व ईश्वर हीं एकच आहेत असा समज आहे. आणि याच समजुतीनें शिष्यानें जीवब्रह्माच्या एकतेविषयीं शंका केलेली आहे.

भगवद्गीतेच्या दहाव्या अध्यायाच्या शेवटच्या श्लोकांत परमात्म्याच्या (कल्पित) एका अंशावर जगत् असल्याचें सांगितलें आहे. जगताला उपादान कारण माया आहे. म्हणून तीहि परमात्म्याच्या एकाच अंशावर आहे. अर्थात् मायेपेक्षां परमात्म्याची व्याप्ति जास्त आहे. आतां समजुतीकरितां परमात्म्याची निरपेक्षिक व्यापकता आणि मायेची सापेक्षिक व्यापकता अशीं नावें देऊं. कांहीं पदार्थांवर व्याप्ति असून कांहीं पदार्थांवर व्याप्ति नसते, ती सापेक्षिक व्यापकता मायेची आहे. कारण, परमात्मस्वरूपाच्या एका अंशाचे ठिकाणीं माया व तिचें कार्य सर्व जगत्. इतक्यांपुरतीच तिची व्याप्ति आहे; बाकीच्या परमात्म भागावर नाहीं. म्हणून मायेची सापेक्षिक व्यापकता आहे. परमात्म्याची व्यापकता तर माया आणि मायाकार्य चतुर्दश भुवनादि, या सर्वांस व्याप्त करून शिल्लकच आहे. परमात्म्याच्या व्याप्तीनें अमुक एक सोडलें आहे असें मुळींच कांहीं नाहीं, म्हणून परमात्म्याची व्यापकता निरपेक्ष आहे. या दोन व्यापकतेंत मायेच्या सापेक्षिक व्यापकतेपेक्षां ब्रह्माची निरपेक्षिक व्यापकता श्रेष्ठ आहे, आणि मायेची सापेक्षिक व्यापकता निकृष्ट आहे, हें कोणाच्याहि लक्षांत येईल. शुद्ध ब्रह्म निरपेक्षिक व्यापकतावान् आहे, म्हणून श्रेष्ठ आणि त्याच शुद्ध ब्रह्माशीं सापेक्षिक व्यापक साभासमायेचा संबंध मानला म्हणजे तोच ईश्वर. तो ईश्वर निकृष्ट म्हणजे सापेक्षिक व्यापक अशा मायेनें युक्त आहे, म्हणून शुद्ध ब्रह्मापेक्षां निकृष्ट झाला. ईश्वरतत्त्वांत निरपेक्षिक व्यापक ब्रह्म आहे; परंतु तें "साभास मायेनें" युक्त आहे, म्हणून निकृष्ट सत्तावानच आहे. यास दृष्टांत :—एकाचा बंधू फार सज्जन होता; परंतु त्याची स्त्री फार दुष्ट होती. यामुळें या दोघांचें एकत्र राहणें जमेना. म्हणून ते विभक्त झाले. नंतर एका बंधूस विभक्त होण्याचें कारण लोक विचारूं लागेल. तेव्हां त्यानें उत्तर दिलें कीं, माझा बंधू फार सज्जन आहे; परंतु त्याची स्त्री फार दुष्ट आहे. त्याच्याशीं तिचा जोंपर्यंत संबंध आहे, तोंपावेतों तो सज्जन असला, तरी निकृष्ट म्हणजे त्याज्य आहे. त्याप्रमाणें मायेचें अधिष्ठान जें ब्रह्म ते निरपेक्षिक व्यापकतेमुळें श्रेष्ठ असलें, तरी जोंपर्यंत त्याच्याशीं मायेचा

संबंध आहे, तोंपर्यंत त्यास ईश्वरभाव असून तो ईश्वरभाव शुद्ध परमात्म्यापेक्षां निकृष्ट आहे हें सिद्ध झालें. असें असतां शास्त्रसंस्कार नसल्यामुळें ब्रह्म आणि ईश्वर हीं दोन्हीं पदें एकार्थवाची आहेत असें मंदमति समजतात; पण हें खरें आहे कीं, ब्रह्मपद क्वचित् ठिकाणीं वाच्यार्थानें ईश्वराचें बोधन करून देतें. कारण, ईश्वरस्वरूपांत ब्रह्म व्याप्त आहेच. ईश्वरपद क्वचित् ठिकाणीं लक्ष्यार्थानें शुद्ध ब्रह्माचें बोधन करून देते. याकरितां शुद्धब्रह्म ईश्वरस्वरूपाहून निराळें आहे, असें लक्षांत यावें म्हणून ईश्वर आणि ब्रह्म या पदांचा अर्थ स्पष्ट करून सांगितला आहे. ज्या शंकेच्या समाधानार्थ सहाय्य व्हावें म्हणून इतका विस्तार लिहिला, तिचा आतां विचार करूं.--

(३२) जीवब्रह्मभेदप्रतिपादक वाक्यांची व्यवस्था.

आकाशाच्या दृष्टांतानें चैतन्याचें (१) कूटस्थचैतन्य (२) जीवचैतन्य (३) ईश्वरचैतन्य आणि (४) ब्रह्मचैतन्य, असे भेद लक्षांत आले म्हणजे असें समजून येईल कीं, एका बुद्धिरूप वृक्षाचे ठिकाणीं वेदानें दोन पक्षीं सांगितले आहेत. त्याचा अर्थः--

जीव आणि परमात्मा असा नसून
आभास आणि कूटस्थ असा आहे.

कारण, बुद्धीच्या योगानें अधिष्ठान चैतन्यास कूटस्थता आणि बुद्धिसंबंधानेंच आभासास जीवता आली आहे. बुद्धीशिवाय अधिष्ठान-चैतन्यास कूटस्थता नाहीं आणि आभासाचें तर स्वरूपच असणार नाहीं. म्हणजे कूटस्थ आणि आभास यांचीं स्वरूपें बुद्धीवरच अवलंबून आहेत. म्हणून बुद्धिरूप वृक्षाचे ठिकाणीं दोन पक्षी आहेत असे रूपक केलें आहे, म्हणजे बुद्धिस्थ जीवधर्मवान् आभास आणि कूटस्थ यांचेंच ग्रहण केलें पाहिजे. आभासास छाया असेंहि म्हणतात. ती छाया म्हणजे आभास, जीव आणि ईश्वर या दोघांमध्यें आहे. त्यांत जीवाचा आभास कर्मकर्ता आणि ईश्वराचा आभास जीवांच्या कर्माचा फलदाता आहे. जीव आणि ईश्वर यांचें अधिष्ठान चैतन्य जें कूटस्थ आणि ब्रह्म, या दोन्ही चैतन्यां-शांचे ठिकाणीं कर्म करण्याचा किंवा फल देण्याचा वगैरे कसलाच योग नाहीं. कारण, दोन्ही ठिकाणीं चैतन्यांश असंग एकरूप आहे; त्यांच्यांत भेद नाहीं. चैतन्यांशांत भेद मानणें निंद्य असून, तो भेद मानणारा संसारधर्मांतून सुटणें शक्यच नाहीं.

आतां "जीव आणि परमात्मा यांची एकता मानली असतां कर्मउपासनाप्रतिपादक वेदवाक्यें निष्फळ होतील" अशी तुझी शंका होती, ती शंकाच निष्फळ झाली. कारण, जीव आणि ईश्वर यांच्यांतील चैतन्यांश एकच असला तरी त्या जीवेश्वरांचे आभास भिन्न आहेत. अशी जीवेश्वरस्वरूपाची स्थिति असल्यामुळें जीवेश्वरांचें एकत्व प्रतिपादन करणारीं महावाक्यें त्या जीवेश्वरांच्या अधिष्ठानचैतन्यांशांचेंच एकत्व प्रतिपादन करितात; आणि कर्म उपासनाप्रतिपादक वेदवाक्यें जीवेश्वरांच्या आभासांत भेद आहे म्हणून कर्मउपासना प्रतिपादन करितात असें समजणें अवश्य आहे; आणि तें योग्य आहे. जोपर्यंत जीवाभास ईश्वराहून आपणास भिन्न समजतो, तोपर्यंत त्या जीवाभासानें ईश्वराच्या प्रसन्नते-करितां कर्म आणि उपासना केलीच पाहिजेत. म्हणून जोपर्यंत तूं आपल्यास "मी ब्रह्म आहें" असें निःसंदेह जाणणार नाहींस तोपर्यंत तुझ्या ठिकाणचें दीनत्व–दुःखित्वादिधर्म नष्ट होणार नाहींत. इतकेंच नाहीं तर, तूं आपल्या स्वरूपाहून परमात्मा भिन्न मानलास तर तो परमात्माच तुला दुःखास कारण होईल. वेदांत असें प्रतिपादन केलें आहे कीं, जो भेद पाहतो, तोच दुःखरूप मृत्यूचा भक्ष्य असतो. याकरितां, "मी ब्रह्म आहें" असा निश्चय कर आणि कृतार्थ हो.

(३३) "अहं ब्रह्म" असें ज्ञान कोणास होतें ?

शिष्यः—श्रीगुरो, जीवास "अहं ब्रह्म" म्हणजे "मी ब्रह्म आहें" असें ज्ञान झाल्याशिवाय संसारदुःख निवृत्त होणार नाहीं, असें आतां आपण सांगितलें तें समजलें; पण "अहं ब्रह्म" हें ज्ञान कूटस्थास होतें किंवा आभासास होतें हें मला समजून सांगा.

श्रीगुरुः—बुद्धिस्थ चिदाभासास होतें. कूटस्थास होत नाहीं. कारण, कूटस्थ असंग, निर्विकार, उदासीन आहे. त्यास "मी ब्रह्म आहें" असा विकार होणें संभवनीय नाहीं.

(३४) ब्रह्माहून भिन्न असणाऱ्या आभासास 'मी ब्रह्म आहें' असे ज्ञान कसें होईल ?

शिष्यः—महाराज, कूटस्थ निर्विकार आहे, आणि आभास तर बुद्धींत उत्पन्न झाल्यामुळें तो ब्रह्माहून पृथक् आहे, असें आपण जीव-चैतन्याचें लक्षण सांगतांना सांगितलें आहे. जर आभास ब्रह्माहून पृथक् आहे तर त्यास "मी ब्रह्म आहे" असें ज्ञान कसें होईल ? बरें, स्वतः

ब्रह्माहून पृथक् असणाऱ्या आभासास "मी ब्रह्म आहें" असें ज्ञान होतें असें मानलें, तरी तें ज्ञान भ्रमरूपच मानलें पाहिजे. आणि जर तें ज्ञान भ्रमरूप आहे, तर त्यापासून संसारनिवृत्ति कशी होईल? सर्पाची निवृत्ति सत्यरज्जुज्ञानानें होतें, असा अनुभव आहे. म्हणून आभासाच्या "मी ब्रह्म आहें" अशा भ्रमरूप ज्ञानानें संसारनिवृत्ति होणें शक्यच नाहीं.

कूटस्थ निर्विकार आहे म्हणून त्यास "मी ब्रह्म आहें" असें ज्ञान होणार नाहीं, आणि आभास ब्रह्माहून पृथक् असल्यामुळें त्यासहि "मी ब्रह्म आहें" असें ज्ञान होणार नाहीं. आणि जीवामध्यें ज्ञान तर, कूटस्थ आणि आभास यांचेच ठिकाणीं संभवनीय आहे. त्या दोघांसहि ज्ञान होत नाहीं, असें ठरलें म्हणजे जीवांस ब्रह्मज्ञान होत नाहीं व होणेंहि शक्य नाहीं, हें सिद्ध होतें; आणि आपण तर निश्चयानें सांगतां कीं, "मी ब्रह्म आहें" असें ज्ञान आभासास होत नाहीं तोपर्यंत, दीनत्व, दुःखित्व इत्यादि संसारधर्म निवृत्त होणार नाहींत. तेव्हां आभासास ज्ञान होतें तें कसें? आणि जर तें ज्ञान भ्रमरूप असेल तर त्यापासून संसारदुःख तरी कसें निवृत्त होणार? याचें समाधान कृपा करून सांगा.

श्रीगुरुः—हे शिष्य, "मी ब्रह्म आहें" **असें ज्ञान आभासासच होतें आणि तें यथार्थ आहे, भ्रमरूप नाहीं**, हें तुझ्या लक्षांत येण्याकरितां वेदान्तशास्त्रांत आभासाच्या सात अवस्था सांगितल्या आहेत, त्या तुला प्रथम सांगतों.

(५३) आभासाच्या सात अवस्था.

(१) **अज्ञान.** (४) **परोक्षज्ञान.**
(२) **आवरण.** (५) **अपरोक्षज्ञान.**
(३) **विक्षेप.** (६) **शोकनाश.**
(७) **आनंदावाप्ति.**

या सात अवस्थांपैकीं पहिल्या तीन अवस्था जीवास **बंधहेतु** आहेत. पुढच्या दोन **मोक्षसाधन** आहेत, आणि शेवटच्या दोन **मोक्षरूप** आहेत.

(१) **अज्ञानाचें लक्षण**:—न कळणें, हा अज्ञान या शब्दाचा अर्थ प्रसिद्ध आहे. **ब्रह्म म्हणजे काय, याबद्दल कांहींसुद्धां माहीत नसणें याचें नांव अज्ञान.** मला ब्रह्म म्हणजे काय तें माहीत नाहीं, असा व्यवहार त्या अज्ञानामुळेंच होतो. अज्ञानाच्याच 'आवरण आणि विक्षेप'

अशा दोन शक्ति आहेत किंवा हे दोन " अज्ञानांश " आहेत, अशी परिभाषा आहे.

(२) **आवरणाचें लक्षण** :–आवरणाचा आच्छादन, असा सरळ अर्थ आहे. जीवाला आपल्या कूटस्थरूप मुख्य आत्म्याचें–**ब्रह्माचे सच्चिदानंदरूपानें भान होऊं न देण्यास जें कारण तें आवरण**. या आवरणाच्या दोन शक्ति मानतात. एक अभानापादक आणि दुसरी असत्त्वापादक, या आवरणाच्या दोन शक्तींमुळें, ब्रह्माचें–**आत्म्याचें भान होऊं न देणें, तें अभानापादक आवरणशक्तीचें कार्य आहे; आणि ब्रह्म नाहीं असा निश्चय होणें हें असत्त्वापादक आवरणशक्तीचें कार्य आहे,**

(३) **विक्षेपाचें लक्षण** :–**विक्षेप म्हणजे कार्य**, असा शास्त्रीय रूढ अर्थ आहे. अज्ञानाचा परिणाम स्थूल–सूक्ष्म शरीरें, आणि त्या त्या शरीराच्या ठिकाणीं होणारा अभिमान व त्यापासून होणारीं अनंत दुःखें इत्यादि **सर्व जगत् यास विक्षेप किंवा शोक म्हणतात**. ही अज्ञानाची तिसरी अवस्था साक्षात् बंधरूप आहे, आणि पहिल्या दोन अवस्था हिच्या कारण आहेत.

(४) **परोक्षज्ञानाचें लक्षण** :–सत्संगतीनें आणि सच्छास्त्र ऐकून सच्चिदानंद **ब्रह्मरूपाच्या अस्तित्वाबद्दल निःसंदेह ज्ञान होतें त्यास परोक्षज्ञान म्हणतात**. या परोक्षज्ञानाने " ब्रह्म नाहीं " अशा असत्वापादक आवरणाचा नाश होतो.

(५) **अपरोक्षज्ञानाचें लक्षण** :– "मी सच्चिदानंद ब्रह्मरूप आहे, **असें आत्म्याचें ब्रह्मरूपानें जें निःसंदेह ज्ञान त्यास आत्म्याचें अपरोक्ष ज्ञान म्हणतात**. हें अपरोक्षज्ञान सर्व अविद्याजालाचा नाश करतें, म्हणज ' ब्रह्म म्हणजे काय हें मला माहीत नाहीं. ' या व्यवहाराचें कारण ज (१) अज्ञान, आणि ' ब्रह्म दिसत नाहीं. ' म्हणून तें नाहीं, अशा दोन्ही प्रकारचें (२) आवरण आणि ' मी ब्रह्म नाहीं, मी कर्ता–भोक्ता, पापी-पुण्यवान् सुखी–दुःखी वगैरे धर्मवान् संसारी आहें ' अशा प्रकारचा भ्रमरूप जो (३) विक्षेप किंवा शोक, या तिन्ही अवस्थांचा हें नाश करतें.

(६) **शोकनाशाचें लक्षण** :– अपरोक्षज्ञान झाल्यावर माझ्यां ठिकाणीं जन्ममरण, सुखदुःख पापपुण्यादि कोणताहि संसारधर्म नसून, **सच्चिदानंद ब्रह्मरूप मी आहें,** अशा रीतीचा **जो दृढ निःसंदेह बोध**

होतो, त्यासच शोकनाश म्हणतात. यांत कूटस्थरूप आत्म्याचे ठिकाणीं जो जन्ममरणाचा निषेध सांगितला, त्यावरून सर्व अनर्थांचा आपोआप निषेध झाला असें समजावे. कारण, जन्मानंतरच सर्वानर्थांची प्रतीती होते. जन्मच नाहीं असें म्हटल्यानें त्यानंतरचीं **सर्व दुःखें सहजच जातात. याचेंच नांव शोकनाश.**

(७) **आनंदावाप्तीचें** लक्षण :--ज्यावेळीं जीवास मी ब्रह्मरूप आहें, असें निःसंदेह ज्ञान होतें, त्यावेळीं जो **विलक्षण हर्ष होतो, त्यास अतिहर्ष किंवा आनंदावाप्ती म्हणतात.**

याप्रमाणें आभासाच्या सात अवस्था सांगितल्या, यांत पांचवी अवस्था "मी ब्रह्म आहें" ही आहे.

शिष्य :--महाराज, आभासाच्या सात अवस्था मला समजल्या; त्यास "मी ब्रह्म आहें' असें ज्ञान कसें व्हावें; व होत असेल तर तें मिथ्या कां नाहीं, याचें समाधान झालें नाहीं. माझ्या मतानें "माझें अधिष्ठान जो कूटस्थ तो ब्रह्मरूप आहे" असें ज्ञान फार झालें तर आभासास होईल व तें यथार्थहि ठरेल; पण "मीच ब्रह्म आहें" असें ज्ञान आभासास होणें अयुक्त वाटतें याचें समाधान कृपा करून सांगा.

(३६) अहं शब्दाचें विचारपूर्वक मुख्य व बाध समानाधिकरण.

श्रीगुरु :--हे शिष्य, आतां प्रथम तुला अहं शब्दाचा विवेक सांगतों तो तुला समजला म्हणजे तुझा संशय दूर होईल. आभास जेव्हां "मी" असें म्हणतो, तेव्हां त्या मी शब्दाचा अर्थ, कूटस्थ आणि आपलें स्वतःचें स्वरूप, असा आहे. मेहूण या एकाच शब्दानें जसें पति व पत्नी या दोघांचें ग्रहण होते, त्याप्रमाणें "मी" या शब्दानें कूटस्थ आणि आभास या दोघांचें ग्रहण होतें.

आतां कूटस्थ आणि आभास या दोघांस ब्रह्मरूपता सांगितली म्हणजे झालें. त्यांत कूटस्थ ब्रह्मरूप आहे हें तुला मान्य आहे. आतां अडचण काय आहे ती आभास ब्रह्मरूप कसा, येवढीच आहे. त्याचें समाधान असें कीं, आभास आपलें स्वरूपाचा बाध करून ब्रह्माशीं आपलें ऐक्य जाणतो, आणि तें त्याचें जाणणें यथार्थ आहे. बाध शब्दाचा अर्थ नष्ट होणें, असा नाहीं. **बाध म्हणजे "दृढमिथ्यात्वनिश्चय".** भिंतीवर काढलेल्या सर्पाचा बाध होणें, म्हणजे तो दिसत असला तरी, दिसतो तसा खरा नाहीं, मिथ्या आहे असा निश्चय होणें. त्याप्रमाणें बुद्धिसंबंधानें

बुद्धीचेंच कर्तृत्वभोक्तृत्वादि संसारधर्म माझे ठिकाणीं दिसतात मात्र. पण ते धर्म माझे नाहींत, बुद्धीचेच आहेत. कारण, सच्चिदानंद ब्रह्माचें मी प्रतिबिंब आहे, म्हणून मी बिंबाप्रमाणें सच्चिदानंदरूपच आहे. उपाधीचा नाश झाल्यानंतर प्रतिबिंब बिंबरूप होतें, त्याप्रमाणें बुद्धि-उपाधीचा संबंध सुटला तर मी ब्रह्मरूपच होणार. होणार इतकेंच नाहीं, तर आतां प्रस्तुतकाळींसुद्धां मी ब्रह्मरूपच आहें, ब्रह्मव्यतिरिक्त मला सत्ताच नाहीं. आरशांत पाहणारास गंध वांकडें दिसलें तर पाहणारा पुरुष आरशांतील प्रतिबिंबाचें गंध नीट करण्याकरितां आरशाकडे हात घालीत नाहीं, तो आपल्या कपाळावरील गंध नीट करण्यास प्रवृत्त होतो. याचा अर्थ इतकाच कीं, पाहणारा आरशांतील प्रतिबिंबाचें मुख्यबिंबाशीं ऐक्य समजतो. स्थाणूवरील पुरुषभ्रम निवृत्त झाला म्हणजे पुरुषाचा बाध करून पुरुष स्थाणूच आहे, असा निश्चय ज्याप्रमाणें होतो, त्या-प्रमाणें बुद्धीचे ठिकाणीं असणाऱ्या, पण माझें ठिकाणीं दिसणाऱ्या सर्व संसारधर्माचा बाध करून " मी ब्रह्मरूप आहें " असें आभासास ज्ञान होण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

(१) बाध करून ज्याचें ज्याच्याशीं ऐक्य होतें, त्याचें त्याच्याशीं बाधसमानाधिकरण, आणि

(२) ज्याचें ज्याच्याशीं सदा ऐक्य असतें त्याचें त्याच्याशी मुख्यसमानाधिकरण म्हणतात.

कूटस्थ सदैव ब्रह्मरूप आहे, म्हणून कूटस्थाचें ब्रह्माशीं मुख्यसमानाधिकरण, आणि आभासाच्या स्वरूपाचा बाध करून आभासाचें ब्रह्माशीं बाधसमानाधिकरण आहे.

यांस उदाहरण :— एका कुलगोत्रांत जें कुटुंब असतें, त्या कुटुंबां-तील गृहस्थाचें जन्मादारभ्य त्या कुलगोत्राशीं ऐक्य असतें, हें मुख्य-समानाधिकरण, आणि त्याची स्त्री आपल्या पित्याच्या कुलगोत्राचा त्याग करून पतीच्या कुलगोत्राशीं ऐक्य पावते, हें बाधसमानाधिकरण. याच न्यायानें कूटस्थाचें मुख्यसमानाधिकरण, आणि आभास ब्रह्माहून भिन्न असला तरी, त्या आभासाचें बाधसमानाधिकरणानें ब्रह्माशीं ऐक्य आहे, हें सिद्ध झालें. म्हणून " मी ब्रह्म आहें " असें आभासास ज्ञान होण्यास हरकत नाहीं; इतकेंच नाहीं तर याप्रमाणें त्रैलोक्याचा बाध करून त्रैलोक्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य आहे असेंहि म्हणण्यास हरकत नाहीं. याच

अभिप्रायानें "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" म्हणजे हे सर्व ब्रह्मच आहे असें वेदानें प्रतिपादन केलें आहे.

(३७) कूटस्थ व चिदाभास यांचें भान कसें होतें याविषयीं शंका व समाधान.

शिष्यः—महाराज, मुख्य व बाध समानाधिकरणानें "अहं" म्हणजे मी या शब्दानें प्रतीत होणारे कूटस्थ व आभास हे दोघेहि ब्रह्मरूप आहेत, हें चांगलें लक्षांत आलें. आतां थोडें विचारावेसें वाटतें, तें असें कीं, 'अहं' या अंतःकरणवृत्तींत कूटस्थ आणि आभास यांचें युगपत् म्हणजे एकाच क्षणीं ज्ञान होतें, किंवा क्रमाक्रमानें ? तसें असेल तर प्रथम कोणाचें ? विचारण्याचा हेतु असा कीं, जसे दोन दीपांचे ज्ञान एकदम होतें; पण ते दोन्ही दीप स्वतः प्रकाशमान असल्यामुळें एक दुसऱ्यावर अवलंबून नसतो. तसेंच कूटस्थ आणि आभास हे दोघेहि प्रकाशमान आहेत, पण ते स्वतंत्र आहेत,किंवा एकाचा प्रकाश दुसऱ्यावर अवलंबून आहे, हें समजावें.

श्रीगुरुः—हे शिष्य, अहंवृत्तींत कूटस्थ आणि आभास यांचे ज्ञान एकदम होतें, पण तें दोन दिव्यांप्रमाणें नसून, जवळ असलेल्या दीपघटाप्रमाणें होते. परंतु त्या ज्ञानांत दीपाचें स्वप्रकाशानें आणि घटाचें दीपाचा विषय होऊन ज्ञान होतें. त्याचप्रमाणें **कूटस्थाचा विषय आभास होऊन त्याचें ज्ञान होतें**. आभास जरी प्रकाशमान असला तरी तो कूटस्थाचें प्रतिबिंब आहे. कूटस्थाचे प्रकाशावर त्याचा प्रकाश अवलंबून आहे, म्हणून तो कूटस्थाचा विषय आहे. जगांत सूर्यचंद्रादिकांना स्वतः प्रकाशमान असें समजतात; पण तेहि आत्मप्रकाशानेंच प्रकाशित असतात. आत्मप्रकाशाचें साहाय्य घेतल्याशिवाय कोणताहि पदार्थ स्वप्रकाशमान नसतोच. सूर्याकडून अंधकाराचा नाश होतो. सूर्य अंधकाराला प्रकाशित करीत नाहीं. आत्मप्रकाश म्हणजे **आत्मज्ञान तर सूर्याला प्रकाशित करतें, आणि अंधकारालाहि प्रकाशित करतें.** निबिड अंधकारांत कोणी असला तर याठिकाणीं गडद अंधकार आहे असें तो म्हणतो. याचें नांव अंधकाराचें प्रकाशन.

शिष्य—आभासास "मी ब्रह्म आहें" हें ज्ञान होतें खरें. आतां मला ब्रह्मज्ञान व्हावें अशी इच्छा आहे. तें ज्ञान कसें होईल ? त्याची रीति सांगा.

श्रीगुरु :--तुला ब्रह्मज्ञान होण्याची रीति सांगण्यापूर्वी बाह्य घटादिकांचें ज्ञान कसें होतें याची रीति सांगतों. (नकाशा क्र. ७ पाहा)

(३८) बाह्यपदार्थज्ञानाची रीति.

अंत:करणवृत्ति नेत्रादि इंद्रियद्वारां बाहेर निघून, घटापर्यंत जाते. मुशीमध्यें ओतलेला सोन्याचा रस जसा मुशीच्या आकाराप्रमाणें होतो, त्याप्रमाणें वृत्ति घटाकार होते. अंतःकरणाची कोणतीहि वृत्ति आभास-सहित असते. कारण, अंतःकरण स्वच्छ आहे, म्हणून त्याची वृत्तीहि स्वच्छ आहे. याकरितां तिच्यांतहि आभास असतोच. घटादि विषय अविद्येच्या तमोगुणांचें कार्य आहेत, म्हणून स्वरूपानें जड आहेत. त्या घटादिकांचे ठिकाणीं अज्ञान आणि त्याचें आवरण आहे.

शिष्य:--अहो, अज्ञान आणि त्याचें आवरण ही त्या त्या पदार्था-धिष्ठान चैतन्याश्रित असून त्या चैतन्यासच आवरण करितें, असें मागें सांगितलें आहे; आणि आतां घटादि जड पदार्थांचे ठिकाणींच अज्ञान आणि आवरण आहेत, असें सांगतां, हें कसें ?

श्रीगुरु:--याचें उत्तर सांगण्याचे पूर्वी तुला असें विचारतों कीं, मागें आभासाच्या सात अवस्था सांगतेवेळीं, आभासाचे ठिकाणीं अज्ञान आणि आवरण या दोन अवस्था सांगितल्या होत्या, त्या वेळीं तूं ही शंका कां केली नाहींस ?

शिष्य:--त्यावेळीं मला असें वाटलें कीं, कूटस्थाश्रित असलेलें अज्ञान आणि आवरण यांचा अभिमान आभास आपले ठिकाणीं धरतो. वास्तविक अज्ञान आणि आवरण कूटस्थचैतन्याश्रितच आहेत. आभास चेतन आहे, म्हणून त्यास कूटस्थाश्रित असणाऱ्या अज्ञानाचा व आवर-णाचा अभिमान होणें संभवनीय आहे; पण घट जड असल्यामुळें त्यास अभिमान होणें शक्य नाहीं, म्हणून आतां शंका आली.

श्रीगुरु:--अज्ञानाचा मुख्य आश्रय चैतन्यच आहे. आभास किंवा घटादि पदार्थ हे नाहींत. कारण, ते अज्ञानाचें कार्य आहेत. जें ज्याचें कार्य असतें तें त्याचा आश्रय होत नाहीं. ज्या मातीचा घट कार्य असतो, त्याच मातीस तो घट आश्रय होत नाहीं; म्हणून अज्ञानाचा आश्रय आणि विषय हे दोन्ही चैतन्यच आहे. **चैतन्याचें सच्चिदानंदरूपानें ज्ञान होऊं न देणें, हेंच अज्ञानाचे चैतन्याच्या ठिकाणचें** आवरण. तें आवरण **घटादि जड वस्तूंचे ठिकाणीं असण्याचीं** जरूरी नाहीं. कारण, जडवस्तु

स्वभावत:च आवृत म्हणजे ज्ञानशून्य आहेत. ज्याप्रमाणें एकादी गुप्त गोष्ट कोणी बोलेल म्हणून त्याचें तोंड बांधणें योग्य आहे. मुक्याचें तोंड बांधण्याची जरूरी नाहीं. त्याप्रमाणें घटाचे ठिकाणीं अज्ञान आणि त्याचें आवरण असण्याची जरूरी नाहीं, हें सर्व खरें. परंतु चैतन्याश्रित असणाऱ्या अज्ञानाचा असा कांहीं विलक्षण स्वभाव आहे कीं, तें अज्ञान चैतन्यास आवरण करून, आवश्यकता नसतांहि चैतन्याच्या ठिकाणीं असणाऱ्या स्वरूपत: जड पदार्थासहि आवरण करिते. दीपप्रकाशावर आवरण घातलें असतां, त्या दीपप्रकाशानें भासणाऱ्या दुसऱ्या अप्रकाशित वस्तूवरहि निरपेक्ष आवरण पडतें, असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. त्याप्रमाणें चैतन्याश्रित अज्ञान चैतन्यास आवरण करून त्या चैतन्याश्रित असणाऱ्या घटादि जड वस्तूंसहि आवरण करतें. म्हणून घटाश्रित अज्ञान तत्कृत आवरण आहे असें सांगितलें, असो. अज्ञानानें आवरण केलेला घट, त्यास आभासासहित अंत:करणाची वृत्ति व्यापते. त्यांत जो वृत्त्यंश आहे, तो घटावरील अज्ञानाचें आवरण दूर करतो, आणि त्या वृत्तींत असणारा आभास घटादि जड पदार्थांचें ज्ञान करून देतो, याचा स्पष्ट अर्थ असा कीं, आभास म्हणजे अधिष्ठानचैतन्याचें अंत:करणांत झालेलें विशेष ज्ञान. तें ज्ञान अंत:करणवृत्तीबरोबर घटापर्यंत जातें; आणि जेव्हां अंत:करणवृत्ति आवरण दूर करून घटकार होते, तेव्हां त्या वृत्तींतील विशेषज्ञानहि घटाकार होतें. म्हणजे त्या ज्ञानासच घटाचा आकार प्राप्त होतो. यालाच आभास घटाचें प्रकाशन करतो असें म्हणतात. या रीतीनें बाह्यपदार्थज्ञानाचे वेळीं वृत्ति व आभास या दोघांचे व्याप्तीची जरूरी आहे. यास उदाहरण असें–अंधारांत मृत्तिकेच्या पात्राखालीं एखादी जड वस्तु आच्छादन करून ठेवली असून, आपणास तिचें ज्ञान करून घ्यावयाचें आहे. तेव्हां आपण प्रथम काठीनें मृत्तिकेचें आच्छादन फोडतों, मग हातांतील दिव्यानें त्या वस्तूचें ज्ञान होतें. या दृष्टांतांत त्या जड वस्तूचें ज्ञान होण्यास दंड व दीप या दोहोंचाहि उपयोग होतो. तेथें दंडस्थानीं अंत:करणवृत्ति आणि दीपस्थानीं वृत्तींतील आभास समजावा. त्याप्रमाणें घटादिज्ञानाचे वेळीं आवरणनाशार्थ वृत्त्यंशाचा उपयोग आणि घटादिकांचे ज्ञानार्थ आभासांशाचा उपयोग आहे. वृत्ति स्वत: जड आहे, मग ती दुसऱ्याचें ज्ञान कसें करून देईल ? म्हणून अज्ञानाचे आवरणाचा नाश करणें एवढाच तिचा उपयोग आहे, आणि

आभास स्वतः प्रकाशरूप आहे, म्हणून घटादि पदार्थांचें ज्ञान होण्यास त्याचा उपयोग आहे. ही जशी नेत्रेंद्रियानें रूपज्ञानाच्या प्रत्यक्षाची रीति सांगितली, तशीच शब्दादिविषयाच्या प्रत्यक्षज्ञानाची रीति समजावी.

अंतःकरणवृत्ति आणि विषय यांचें एकदेशस्थितत्व म्हणजे ऐक्य होणें, हेंच प्रत्यक्षज्ञानाचें कारण आहे. प्रत्यक्ष म्हणजेच अपरोक्ष.

अंतःकरणवृत्ति बाहेर न जातां आंतच ती घटादि विषयाकार होतें, त्यावेळीं त्या घटादि विषयांचें ज्ञानास परोक्षज्ञान म्हणावें. "हा घट आहे" हें अपरोक्षज्ञान म्हणजे प्रत्यक्षज्ञान आहे; आणि "घट आहे" हें परोक्षज्ञान आहे.

शिष्यः––महाराज, स्मृतिज्ञानामध्यें वृत्तीशीं विषयाचा साक्षात् संबध नसून पूर्वकालच्या विषयाचा सबंध असतो, तेव्हां स्मृतिज्ञान परोक्ष म्हणावें काय ?

(३९) स्मृतिज्ञान परोक्ष किंवा प्रमा नाहीं.

श्रीगुरुः––स्मृतिज्ञान परोक्ष नाहीं. स्मृतिज्ञान फक्त पूर्वज्ञानाच्या संस्कारापासून होतें. कोणत्याहि प्रमाणापासून उत्पन्न होत नाहीं, म्हणून प्रत्यक्ष असले तरी स्मृतिज्ञान प्रमा[1] नाहीं, आणि अनुमानादि प्रमाणांपासून उत्पन्न होणारें जें परोक्षज्ञान तें प्रमाणजन्य आहे, म्हणून प्रमा आहे. इतका स्मृति आणि परोक्षज्ञान यांत भेद आहे.

(४०) प्रमाणांचा विचार व त्यांचा उपयोग.

शिष्यः––प्रमाणांचें लक्षण काय, व तीं प्रमाणें किती आहेत, त्याजबद्दल माहिती कळावी अशी इच्छा आहे.

श्रीगुरुः––प्रमा या संस्कृत शब्दाचा अर्थ '**प्रमाणापासून उत्पन्न झालेलें यथार्थ ज्ञान**' असा आहे. **प्रमेचें जें करण[2] तें प्रमाण.**

अशी प्रमाणें सहा आहेतः––

१. प्रत्यक्ष. २. अनुमान. ३. शब्द.[3]
४. उपमान. ५. अर्थापत्ति.[4] ६. अनुपलब्धि.

(१) प्रत्यक्ष प्रमाणः––देहात्मवादी चार्वाक हें पहिलें प्रत्यक्षच प्रमाण मानतात, बाकीचीं प्रमाणें ते मानीतच नाहींत. डोळ्यांनीं पाहणें,

---

१. प्रमाणोत्पन्न यथार्थ ज्ञान. २. असाधारण कारण. ३. वेदवाक्य. ४. यालाच दुसरें नांव अन्यथानुपपत्ति असें आहे.

कानांनीं ऐकणें, यालाच लौकिकांत 'प्रत्यक्ष प्रमाण' मानतात. प्रत्यक्ष असेल तेंच खरें, बाकी सर्व खोटें; असा त्यांचा सिद्धांत आहे.

(२) **अनुमान प्रमाण:--कणाद व सुगतमतानुयायी, हे दुसरें अनुमान प्रमाण मानतात.** कारण, प्रत्यक्ष प्रमाणानें व्यवहारहि चालत नाहीं. असें पहा कीं, तृप्ति होण्याकरितां भोजनामध्यें प्रवृत्त जो पुरुष, त्यास आतांचें भोजन तृप्तीचें कारण असल्याचें प्रत्यक्षज्ञान नाहीं; परंतु पूर्वींच्या भोजनानें तृप्ति झाली होती, त्याप्रमाणें आतां भोजन केलें तर तृप्ति होईल असें अनुमान करूनच तो भोजनामध्यें प्रवृत्त होतो. म्हणून दुसरें 'अनुमान प्रमाण 'हि मानलें पाहिजे.

(३) **शब्द प्रमाण:--सांख्यशास्त्रकर्ते कपिल तिसरें शब्दप्रमाणहि मानतात.** कारण, ज्यास देशांतरांत पुत्र झाल्याचें वर्तमान कोणी प्रामाणिकानें सांगितलें, तर त्यास पुत्र झाल्याचा निश्चय होतो. तो शब्दाशिवाय प्रत्यक्ष प्रमाणानें किंवा अनुमानानें होणें शक्य नाहीं. केवल आप्तवाक्यानेंच[1] होतो. म्हणून तिसरें 'शब्द प्रमाण ' मानलें पाहिजे.

(४) **उपमान प्रमाण :--न्यायशास्त्राचा कर्ता गौतम याचे मतांत चौथें उपमान प्रमाण मानतात.** कारण, ज्या पुरुषानें "गवय[2]" पाहिला नाहीं; परंतु वनांत राहणाऱ्या माणसापासून असें ऐकिलें आहे कीं, गाईच्या आकारासारखाच गवय असतो. नंतर कांहीं कालानें तो पुरुष वनांत गेल्यावर त्यास गवय दिसला. त्याबरोबर त्यास वनस्थ पुरुषाच्या वाक्याचें स्मरण झालें. नंतर हा पशु गवयच आहे, असें यथार्थ ज्ञान झालें. वास्तविक तीनच प्रमाणें मानिलीं तर तेवढ्यानें गवयाचें ज्ञान होणार नाहीं; म्हणून अशा विलक्षण ज्ञानाचें कारण, चौथें उपमान प्रमाण मानणें अवश्य आहे.

(५) **अर्थापत्ति प्रमाण :--पूर्वमीमांसेचे एकदेशीं[3] प्रभाकरमतानुयायी पांचवें अर्थापत्ति प्रमाण मानतात.** कारण, जो दिवसा जेवत नाहीं; पण चांगला धष्टपुष्ट आहे, तें त्याचें पुष्टत्व पाहून हा पुरुष रात्रीं भोजन करतो असें ज्ञान होतें, कारण दिवसा भोजन करीत नाहीं आणि रात्रींहि भोजन करीत नसेल, तर त्यास पुष्टतां येईल कशी ? म्हणून त्या पुरुषाची पुष्टता रात्रीच्या भोजनाची संपाद्य[4] आहे, आणि रात्रीचें

---

१. यथार्थ वक्त्याचें भाषण. २. गाईसारखा वनपशु. ३. प्रक्रिया भिन्न, परंतु सिद्धांत एकच मानणारे. ४. प्राप्त करून देणारें.

भोजन संपादक आहे. संपादक जें रात्रीचें भोजन, त्याच्या ज्ञानाचा हेतु जें पुष्टतेचें ज्ञान, तें पांचवें अर्थापत्ति प्रमाण मानलें पाहिजे.

(६) अनुपलब्धि प्रमाण— पूर्वमीमांसक भट्टादि सहावें अनुपलब्धि प्रमाण मानतात; आणि त्यास कारण असें सांगतात कीं, ज्या ठिकाणीं घट दिसत नाहीं, त्या ठिकाणीं घटाच्या अभावाचा निश्चय होतो. म्हणजे घटाभावाचें ज्ञान होतें. त्या अभावाच्या ज्ञानास घटाची अनुपलब्धि (अप्रतीति, न दिसणें) हें कारण आहे. जर घटाची उपलब्धि (ज्ञान, प्रतीति) झाली असती तर घटाभावाचा निश्चय म्हणजे ज्ञान झालें नसतें. अभावाच्या निश्चयास अनुपलब्धि कारण आहे. म्हणून अनुपलब्धि हें सहावें प्रमाण मानलें पाहिजे.

उत्तर मीमांसक वेदव्यासांच्या म्हणजे वेदान्तमतांत सहाहि प्रमाणांचा स्वीकार आहे. या प्रमाणांच्या लक्षणामध्यें शास्त्रकारांत बराच मतभेद आहे. त्याचा फार विस्तार होईल. म्हणून प्रमाणांचे सामान्यस्वरूप व त्यांचीं लक्षणें सांगितलीं.

सामान्य विचार करणाऱ्या लोकांस असें वाटतें कीं, प्रत्यक्ष व अनुमान हीं दोनच प्रमाणें मानणें योग्य आहे. बाकीच्या कांहीं प्रमाणांचा अनुमानांत अंतर्भाव होईल व कांहींची जरूरी नाहीं; परंतु हीं सहाहि प्रमाणें मानणें कसें आवश्यक आहे याचा विशेष विचार ' वृत्तिप्रभाकर ' या ग्रंथांत पंडित निश्चलदासजींनींच लिहिलेला आहे. तो ग्रंथ पाहिला असतां वरील शंका निवृत्त होईल. लौकिक व्यवहारांत जसा सहाही प्रमाणांचा उपयोग आहे. त्याचप्रमाणें, जीवब्रह्मैक्यज्ञान उत्पन्न होण्यास जरी केवल शब्दप्रमाण कारण आहे, तरी बाकीच्या प्रमाणांचा या ज्ञानाची दृढता करण्यांत उपयोग आहे. जीवब्रह्मैक्य जर इंद्रियगोचर–प्रत्यक्ष असतें, तर वेदवाक्यांची जरूरीच राहिली नसती; परंतु जीवब्रह्मैक्य प्रत्यक्षज्ञानास इंद्रियसंबंध किंवा अनुमान हीं निरुपयोगी आहेत. म्हणूनच " अपौरुषेय शब्दराशि जो वेद हा सर्व प्रमाणांत श्रेष्ठ प्रमाण " आहे; असो.

(४१) प्रमेचें लक्षण व सिद्धि.

या सहा प्रमाणांपैकीं कोणत्याहि एका प्रमाणापासून उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानास ' प्रमा ' म्हणतात. त्या प्रमेचें जें करण (असाधारण

१. जें प्राप्त करून द्यावयाचें तें.

कारण) तें प्रमाण, स्मृतिज्ञानास प्रमात्व कसें येत नाहीं, हें कळण्या-करितां इतकें विस्तारपूर्वक सांगितलें आहे. आतां प्रमेचें लक्षण सांगतों.
" **स्मृतीहून भिन्न, अबाधित अर्थास विषय करणारें जें ज्ञान, ती प्रमा.** "
स्मृतिज्ञान प्रमा नाहीं. कारण प्रमा प्रमात्याचे आश्रित असतें, आणि स्मृति प्रमात्याचे आश्रित नाहीं, साक्षीचैतन्याचे आश्रित आहे.

(या ठिकाणीं खालीं दिलेले कोष्टकाचा विचार करून ज्ञानाचें भेद लक्षांत आणावें. म्हणजे प्रमाज्ञानाबद्दल चाललेल्या व्याख्यानांत गैरसमज किंवा घोटाळा होणार नाहीं, अगोदर हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे कीं, चैतन्याशिवाय ज्ञान हें कोणत्याहि पदार्थांत नाहीं. सर्व ज्ञान साक्षीचेंच आहे, परंतु व्यवहारांत कांहीं घटादि पदार्थांचीं ज्ञानें खरीं व कांहीं रज्जुसर्पादि पदार्थांचीं ज्ञानें खोटीं असें मानतात. त्या व्यवहारास अनुसरूनच शास्त्रकारांनीं निरनिराळ्या शास्त्रीय शब्दांचे उपयोग केले आहेत.)

(१) **प्रमाः**—प्रमाणापासून उत्पन्न होणारें ज्ञान.

(२) **अप्रमाः**—यांत दोन पोटभेद आहेत.

१. **यथार्थ अप्रमा.** २ **अयथार्थ अप्रमा.**

(१) **यथार्थ अप्रमा—जें ज्ञान व्यवहारांत अबाधित**[१] **असतें; परंतु प्रमाणापासून उत्पन्न झालेलें नसतें तें यथार्थ अप्रमा.** उदाहरणार्थ सुखदुःख, स्मृतिज्ञान (व ईश्वरज्ञान).

(१) **अयथार्थ अप्रमा—जें ज्ञान (व्यवहारांत) बाधित**[२] **असतें, तें अयथार्थ** अप्रमा. उदाहरणार्थ.—रज्जुसर्प.

नुसती स्मृतीच प्रमात्याचें आश्रित नसते असें नाहीं, तर भ्रांति आणि संशय हीं सुद्धां प्रमात्याचे आश्रित नसून साक्षीचे आश्रित आणि अविद्यावृत्तिरूप असतात. अंतःकरणवृत्तिरूप नसतात. प्रमाणजन्य अंतःकरणवृत्तिरूप जें ज्ञान, तें प्रमात्याचे आश्रित असतें. स्मृतिज्ञान अंतःकरण वृत्तिरूप आहे, परंतु प्रमाणजन्य नाहीं. म्हणून प्रमात्याचें आश्रित नाहीं. अर्थात् 'प्रमा'हि नाहीं. याकरितां वरील प्रमेचे लक्षणांत "स्मृतीहून भिन्न" असें पद घातलें आहे. (नकाशा क्र. ८ पाहा.)

(४२) प्रमेंच पूर्वपक्षीच्या मतानें दुसरें लक्षण.

शिस्तः—भ्रांति आणि संशय हीं ज्ञानें बाधित होतात, म्हणून

---

१. व्यवहारांत मिथ्या न ठरणारें. २. व्यवहारांत मिथ्या ठरणारें.

त्यास साक्षीआश्रित म्हणणें योग्य आहे; पण स्मृतिज्ञान हें अबाधित आहे, म्हणजे व्यवहारांत स्मृतिज्ञान खोटें आहे, असें कोणी म्हणत नाहीं· जर स्मृतिज्ञान अबाधित आहे, तर फक्त " अबाधित अर्थास विषय करणारें जें ज्ञान " ती प्रमा असें लक्षण करून स्मृतीस प्रमा म्हणण्यास काय चिंता आहे ?

श्रीगुरुः–– स्मृतिज्ञान अबाधित आहे हें खरें, पण स्मृति आणि ज्ञान हे एकार्थवाचीच शब्द आहेत. हे दोन शब्द कार्यकारणभावाचे वाचक नाहींत. प्रत्येक प्रमाज्ञानास, निरनिराळें प्रमाण कारण आहे प्रत्यक्ष प्रमेस प्रत्यक्ष प्रमाण. अनुमिति प्रमेस अनुमान प्रमाण. शाब्दी प्रमेस शब्द प्रमाण. उपमिति प्रमेस उपमान प्रमाण. अर्थापत्ति प्रमेस अर्थापत्ति प्रमाण. आणि अभाव प्रमेस अनुपलब्धि प्रमाण. ही जशीं प्रत्येक प्रमेस निरनिराळी प्रमाणें कारण आहेत, त्याप्रमाणें स्मृतिज्ञानास कोणतेंहि प्रमाण कारण नाहीं. फक्त संस्कारापासून स्मृति उत्पन्न होते; आणि संस्कार तर कोणत्याहि प्रमाणांत येत नाहीं, आणि प्रमाणजन्य ज्ञानासच " प्रमा " म्हणावी हें वर सांगितलेंच आहे. आणि संस्कार हें प्रमाण नाहीं, म्हणून त्याच्यापासून उत्पन्न झालेलें ज्ञान प्रमा नव्हे, असें म्हणणें प्राप्त आहे. भ्रांति आणि संशय यास कोणीच अंतःकरणाचे आश्रित मानीत नाहीं. स्मृतिबद्दल मात्र मतभेद आहे, पण स्मृतीस प्रमाज्ञान कां म्हणूं नये याचें कारण आतांच सांगितलें. याकरितां " स्मृतीहून भिन्न " एवढें पद मूळच्या लक्षणांतून कमी करून फक्त " अबाधित अर्थास विषय करणारें जें ज्ञान तें प्रमा " असें लक्षण करणें बरोबर नाहीं. म्हणून स्मृतिज्ञान प्रमा नाहीं. तें साक्षीचेंच ज्ञान आहे. वेदान्तशास्त्रावरील अद्वितीय ग्रंथकार मधुसूदनसरस्वती यांनींहि स्मृतिज्ञान साक्षीच्या आश्रितच ठरविलें आहे. वरील प्रमाणाचे लक्षणांत प्रमेचें जें करण तें प्रमाण असें म्हटलें आहे. म्हणून आतां करण व कारण यांतील भेद सांगतों.

(४३) करण आणि कारण यांतील भेद.

कारणामध्यें साधारण व असाधारण असे दोन प्रकार आहेत.

(१) **साधारण कारण–यच्चयावत् सर्व कार्यास जें कारण असतें तें साधारण कारण.** साधारण कारणें नऊ आहेत. तीं अशीं:––

१ ईश्वर, २ ईश्वरेच्छा, ३ ईश्वरज्ञान, ४ ईश्वरप्रयत्न, ५ काल ६ देश, ७ अदृष्ट (पापपुण्य), ८ प्रागभाव व ९ प्रतिबंधकाभाव.

हीं नऊ सर्व कार्यांस कारणें असतात. यांच्याशिवाय जगांतील कोणतेंहि कार्य होत नाहीं, म्हणून यांस साधारण कारणें म्हणतात.

(२) **असाधारण कारण––जें एकाच कार्यास कारण होतें, दुसऱ्या कार्यास कारण होत नाहीं. तें त्या कार्याचें असाधारण कारण.** दंड-चक्रादि फक्त घटास कारण आहेत, पटास नाहींत. धोटे, फणी, सूत हीं पटालाच कारण आहेत, घटास नाहींत. म्हणून दंडचक्रादि हीं घटाचीं असाधारण कारणें आहेत. **असाधारण कारणासच " करण " म्हणतात.**

इंद्रियसंबंधानें प्रत्यक्ष प्रमा होते, तेव्हां त्या प्रमेचीं साधारण कारणें ईश्वरादि आहेत. कारण, त्यांचेवांचून कोणतेंहि कार्य होत नाहीं. तसेंच प्रत्यक्षप्रमेची नेत्रादि इंद्रियें हीं असाधारण कारणें आहेत, म्हणून प्रत्यक्ष-प्रमेचीं, इंद्रियें हीं " करणें " आहेत. त्या इंद्रियांस प्रमाणहि म्हणतात.

शिष्य:––प्रमा म्हणजे यथार्थ ज्ञान, त्याचीं करणें इंद्रियें आहेत म्हणून सांगितलें, परंतु 'ब्रह्म' ज्ञानरूप आहे व तें ज्ञान उत्पत्ति-विनाशरहित व नित्य आहे. ब्रह्माव्यतिरिक्त दुसरें कोठेंहि ज्ञान नाहीं अशा नित्यज्ञानास इंद्रियजन्यत्व कसें म्हणतां येईल ?

श्रीगुरु:––इंद्रियजन्य असा व्यवहार होण्यास हरकत नाहीं. एकाच व्यापक चैतन्याचे ठिकाणीं उपाधिभेदानें निरनिराळीं नावें प्राप्त होतात. यास उदाहरण––एका तळ्यांतील पाणी पाटाच्या मार्गानें बागेंतील आळ्यापावेंतों जातें. नंतर (तें पाणी) आळ्यांत शिरून आळ्याच्या आकाराचें होतें. मग 'हें तळ्यांतील पाणी,' 'हें पाटांतील पाणी,' 'हें आळ्यांतील पाणी,' अशीं स्थलभेदानें पाण्यास निरनिराळीं नांवें प्राप्त होतात. त्याप्रमाणें––

(१) सर्वव्यापक चैतन्याचा जेवढा भाग एका शरीरांतील अंत:करणांत व्यापक असेल, त्या **अंत:करणासहित तेवढ्या चैतन्यास 'प्रमातृ' चैतन्य असें नांव येतें.** हें प्रमातृचैतन्य तळ्याच्या स्थानीं समजावें

(२) अंत:करणाची वृत्ति इंद्रियद्वारां घटापर्यंत जाते, तेवढ्या **वृत्तींतील चैतन्यास 'प्रमाण' चैतन्य म्हणावें.** हें पाटाच्या स्थानीं समजावें

(३) **घटादिविषयांत व्याप्त असणाऱ्या चैतन्यास ‘प्रमेय’ चैतन्य किंवा ‘विषय’चैतन्य म्हणावें.** हें आळयाच्या स्थानीं समजावें.

(४) अंतकरणवृत्तीचा घटादिविषयाप्रमाणें आकार होतो. त्या **घटाकार वृत्तींतील चैतन्यास “प्रमा” चैतन्य किंवा “प्रमिति” चैतन्य म्हणावें.** हें आळयाच्या आकाराप्रमाणें झालेल्या पाण्याच्या ठिकाणीं समजावें. याप्रमाणें अंतःकरण आणि त्याची वृत्ति, यांच्या निरनिराळ्या स्थितींत नित्य ज्ञानरूप असणाऱ्या चैतन्यास निरनिराळीं नांवें प्राप्त होतात. त्यांत चैतन्याचे ठिकाणीं “प्रमा” असें नांव उत्पन्न होण्यास (चैतन्य उत्पन्न होण्यास नव्हे) विषयाकार झालेली वृत्ति कारण आहे. आणि ती वृत्ति इंद्रियजन्य आहे. या अभिप्रायानें प्रमाज्ञानाचीं करणें इंद्रियें म्हटलीं. नित्य ज्ञानरूप चैतन्यास उत्पन्न करतात, या अभिप्रायानें इंद्रियांस करणें म्हटलें नाहीं. विषय समजण्याकरितां वेदान्तवेत्ते आचार्य यांचीं अशी परिभाषा आहे. तसेंच “अंतःकरणोपहित आणि अंतःकरण-विशिष्ट” यांतील भेद म्हणजे अंतःकरणउपाधीनें युक्त जें चैतन्य त्यास अंतःकरणोपहित चैतन्य म्हणतात, आणि अंतःकरणविशेषणानें युक्त जें चैतन्य त्यास अंतःकरणविशिष्ट चैतन्य म्हणतात. उपाधि आणि विशेषण यांची लक्षणें मागें सांगितलीं आहेत, तींच दृढ होऊन विषय समजावा याकरितां पुनः येथें सांगतों.

(४४) उपाधीचें स्वरूप व कार्य.

जी वस्तु जितक्या देशांत असते, तितक्या देशांतील पदार्थांचें ज्ञान करून देऊन, आपण आपण वेगळी राहतें ती उपाधि. कर्णशष्कुली[1] श्रोत्राची उपाधि आहे. ती जितक्या देशांत आहे, तितक्या देशस्थित आकाशाचें श्रोत्रेंद्रिय असें ज्ञान करून देऊन त्याहून आपण वेगळी राहते. कर्णशष्कुली आपले धर्म श्रोत्रेंद्रियावर घालवीत नाहीं व व्यावर्तक असते.

(४५) विशेषणाचें स्वरूप व कार्य.

जी वस्तु आपण जितक्या देशांत असते तितक्या देशस्थित वस्तूचें आपल्या धर्मासहवर्तमान ज्ञान करून देतें तें विशेषण. विशेषण हें विशेष्यास अन्य पदार्थांची व्यावृत्ति[2] करून जाणवतें. जसें ‘नील घट आहे’

१, शष्कुली=करंजी तिच्यासारखा आकार कानाच्या चापयाचा असतो, म्हणून त्यास कर्णशष्कुली म्हणतात. उपधेय+उपाधि=उपहित. २. दूर करणें, निराळें करून दाखविणें.

या वाक्यांत (घट हा विशेष्य आहे आणि) नील हें घटाचें विशेषण आहे. कारण, त्याचा घटाचे ठिकाणीं प्रवेश असून, तें त्या घटास पांढऱ्या पिवळ्या इत्यादि रंगांच्या घटाहून वेगळें करून दाखवितें, म्हणून नील हें विशेषण व्यावर्तक[१] आहे; आणि घट हा व्यावर्त्य[२] आहे (व विशिष्ट नीलघट हा व्यावृत्त[३] आहे.) आपल्या नीलत्वधर्मासह घटाचें ज्ञान करून देतें, म्हणून नील हें घटाचें विशेषण आहे. विशिष्ट (नील) घट परिच्छिन्न[४] आहे आणि नील हें विशेषण आहे, म्हणून परिच्छेदक[५] आहे, आणि घट परिच्छेद्य[६] आहे. 'दंडीपुरुष आहे,' या वाक्यांत दंड विशेषण आहे आणि पुरुष विशेष्य आहे (व दंडी पुरुष विशिष्ट आहे.)

(४६) उपाधि आणि विशेषण यांतील भेद.

उपाधि आणि विशेषण हीं दोन्हीहि व्यावतर्क असतात; पण उपहिताचें ज्ञान करून देणारी उपाधि आपले धर्म उपहितावर घालवीत नाहीं, आणि विशेषण आपलें धर्म विशेष्यावर घालवून विशेष्याचें ज्ञान करून देतें. उपाधीच्या उदाहरणांतील कर्णशष्कुली, आपले धर्म उपहित जें श्रोत्र त्याजवर घालवीत नाहीं. आपण वेगळी राहून आपल्या ठिकाणीं असणाऱ्या आकाशाचें, 'श्रोत्र' अशा रूपानें ज्ञान मात्र करून देतें. विशेषणाचा प्रकार उलट आहे. विशेषण विशेष्यस्वरूपाशीं ऐक्य पावून आपल्या धर्मासुद्धां विशेष्यास दाखवितें. हें नील घटाच्या उदाहरणांत स्पष्ट करून सांगितलेंच आहे.

जीवाचा म्हणजे प्रमात्याचा प्रकार असाच आहे. पुढील व्याख्यान लक्षांत येण्याकरितां प्रमात्याचा प्रकार दाखवितों.

(४७) प्रमातृचैतन्याच- विचार.

(१) **अंतःकरणोपहित चैतन्य---साक्षी, आत्मा, कूटस्थ.**

(२) **अंतःकरणविशिष्टचैतन्य---प्रमाता, जीवचैतन्य, संसारी.**

(३) **अंतःकरणवृत्तिविशिष्टचैतन्य---प्रमाणचैतन्य.**

(४) **घटादि जडपदार्थविशिष्टचैतन्य--- प्रमेयचैतन्य.**

(५) **घटादिपदार्थाकार अंतःकरणवृत्तिविशिष्टचैतन्य–प्रमाचैतन्य.**

---

१. जें दूर करतें तें. २. ज्यास दूर किंवा निराळें केलें जातें तें. अनेक घट हें व्यावर्त्य आहेत (पाठभेद).३. वेगळा केला गेलेला. ४. संकोचित, लहान भाग. ५. संकोचित करणारा. तुकडा पाडणारा. ६. तुकडा पाडण्यास योग्य.

प्रमाता जो संसारी जीव, त्याचें अंतःकरण विशेषण आहे. कारण, **प्रमात्याचे** स्वरूपांत अंतःकरणाचा प्रवेश असून घटादि **प्रमेयचैतन्याहून** वेगळें करून दाखवितें म्हणून तें व्यावर्तक आहे. ज्याचा स्वरूपाचे ठिकाणीं प्रवेश नसून व्यावर्तक असतें ती उपाधि. घटाकाशाचें दृष्टान्तांत घट, आकाशाची उपाधि आहे, म्हणून आकाशाचें स्वरूपांत त्याचा प्रवेश नाहीं, आणि तो महाकाशाहून घटाकाश वेगळें करून दाखवितो. त्याचप्रमाणें अंतःकरणोपहित साक्षीचैतन्य आहे. कारण, साक्षीचे स्वरूपांत अंतःकरणाचा प्रवेश नसून घटादि प्रमेयचैतन्याहून साक्षीस निरळें करून दाखवितें, म्हणून उपाधि आहे, जो अंतःकरणविशिष्ट प्रमाता तोच कर्ता, भोक्ता, संसारी जीव आहे.

(४८) *प्रमातृचैतन्याविषयीं अवच्छेदवादी व आभासवादी यांचा मतभेद.*

व्यापकचैतन्यास फक्त अंतःकरण अवच्छेदक[1] मानून त्यास जीव म्हणावें, असें ज्याचें मत आहे, त्यास ‘अवच्छेदवादी’ असें म्हणतात. आणि फक्त अंतःकरण उपाधि अगर विशेषण न मानतां, **आभासयुक्त अंतःकरण उपाधि व विशेषण मानावें असें ज्याचें मत त्यास ‘आभासवादी’ म्हणतात.** दोहोंत फरक एवढाच कीं, अवच्छेदवादी, चैतन्यास फक्त अंतःकरण उपाधि व विशेषण मानतात, आणि आभासवादी त्या अंतःकरणांत आभास जास्त मानतात, पण दोन्ही मतांत विशेषणासहित चैतन्य जीव आहे, आणि तोच संसारी आहे. विशेष्य जो चैतन्यांश त्याचे ठिकाणीं जन्ममरणादि संसारधर्माचा यत्किंचितहि संबंध नाहीं. ही गोष्ट दोन्ही पक्षांसहि मान्य आहे.

(४९) *विशिष्टावर प्रतीत होणाऱ्या विशेषणाच्या विशेष्याच्या धर्माचा व्यवहार भेद.*

विशेष्य	+	**विशेषण**	=	**विशिष्ट.**
चैतन्य	+	**अंतःकरण**	=	**प्रमाता, जीव, संसारी.**
(आत्मा, साक्षी)		(केवल किंवा साभास)		

विशिष्टाचे ठिकाणीं प्रतीत होणाऱ्या धर्मांत असा अनुभव आहे कीं, (१) कधीं फक्त विशेषणाच्या धर्माची प्रतीति विशिष्टावर होतें, (२) कधीं विशेष्याचे धर्माची प्रतीति विशिष्टावर होते, आणि

१. संकोचक, निराळें करून दाखविणारे.

(३) कधीं कधीं विशेष्य आणि विशेषण या दोघांचे धर्मांची प्रतीति विशिष्टावर होते.

(१) **'घटाकाशाचा नाश झाला'** या वाक्यांत विशेषण जो घट, त्याचा नाश होतो; विशेष्य जें आकाश त्याचा नाश होत नाहीं. असें असूनहि विशेषणाच्या नाशाचा भ्रम, विशिष्ट जें 'घटाकाश' त्यावर दिसतो.

(२) **'कुंडलवान् पुरुष निद्रिस्त आहे'** या वाक्यांत कुंडल विशेषण, पुरुष विशेष्य, आणि 'कुंडलवान् पुरुष' विशिष्ट आहे; त्यांत विशेषणाचे ठिकाणीं निद्रा संभवत नाहीं, ती विशेष्य जो पुरुष त्याचे ठिकाणीं आहे, पण विशिष्ट जो 'कुंडलवान् पुरुष' त्याचे ठिकाणीं दिसते.

(३) **'शस्त्री युद्धांत गेला'** या वाक्यांत शस्त्र विशेषण व शस्त्र धारण करणारा पुरुष विशेष्य, आणि शस्त्री हा विशिष्ट आहे. युद्धांत जाणें, विशेषण व विशेष्य या दोघांनाहि घडतें.

त्याचप्रमाणें विशेष्य जें साक्षीचैतन्य त्याचे ठिकाणीं, संसारधर्म यत्किंचितहि नाहींत; ते फक्त विशेषण जें अंतःकरण त्याचे ठिकाणीं आहेत, हें मागें जीवचैतन्याचें लक्षण सांगतेवेळीं स्पष्ट करून सांगितलें आहे. आतां विशेषण जें अंतःकरण त्याचे ठिकाणचे संसारधर्माची विशिष्ट जो प्रमाता किंवा जीव याचे ठिकाणीं प्रतीति येते. आणि त्याप्रमाणें, मी कर्ता भोक्ता आहें, असा जीवाचा व्यवहार होतो; पण तो संसार, वरील विचारानें केवळ अंतःकरणाचा आहे, अधिष्ठान आत्मचैतन्याचा नाहीं. या सिद्धान्ताचा मुमुक्षूनें वारंवार विचार करणें अवश्य आहे.

(५०) अवच्छेदवाद व आभासवाद यांतील युक्तायुक्तता.

आतां प्रसंगप्राप्त अवच्छेदवाद आणि आभासवाद यांतील युक्तायुक्ततेचा विचार करूं. मुमुक्षूंच्या अधिकारभेदानें दोन्ही वाद चांगलेच आहेत. तथापि मंदबुद्धि मुमुक्षूंस, विषयाची समजूत होण्यास आभासवाद चांगला असल्यामुळें भाष्यकारांनीं आणि विद्यारण्यस्वामींनीं आभासवाद चांगला म्हटला आहे. चांगला म्हणण्यास कारण एवढेंच कीं, पंचमहाभूतांचीं कार्यें जशीं घटपटादि जडपदार्थ आहेत, तसें अंतःकरणहि भूतकार्य आहे, असें असून अंतःकरणविशिष्ट चैतन्यास जसें जीव म्हणावयाचें तसें घटविशिष्ट चैतन्यासहि जीव म्हणणें प्राप्त आहे; पण घटविशिष्ट

चैतन्यास कोणी जीव मानीत नाहीं. फक्त अंतःकरणविशिष्टासच जीव मानतात. याकरितां जड पदार्थाहून अंतःकरण स्वच्छ असल्यामुळें अंतःकरणांत चैतन्याचा आभास मानून, साभास अंतःकरण विशेषण मानणें अवश्य आहे. जडपदार्थ आणि अंतःकरण हीं पंचमहाभूतांचीं कार्यें असतां अंतःकरणांतच आभास कां मानावा, असें कोणी म्हणेल, तर आरसा आणि भिंत पृथ्वीचींच कार्यें असतां, पृथ्वीच्या अस्वच्छ परमाणूंची भिंत आणि स्वच्छ परमाणूंचा आरसा असल्यामुळें भिंतींत प्रतिबिंब होत नाहीं, आणि आरशांत होतें. त्याप्रमाणें घटादिपदार्थ आणि अंतःकरण हीं दोन्ही पंचमहाभूतांचीं कार्यें असलीं तरी, भूतांच्या तमोगुणाचें कार्य घटादिपदार्थ आहेत, आणि सत्त्वगुणाचें कार्य अंतःकरण आहे. म्हणून घटादि पदार्थांत चैतन्याचा आभास होत नाहीं आणि अंतःकरणांत होतो, याकरितां साभास अंतःकरणच चैतन्याचें विशेषण मानणें योग्य आहे.

(५१) अंतःकरणात चैतन्याचा द्विविध प्रकाश.

सूर्याचा सामान्यप्रकाश घरांतील भिंतीवर असतो. त्याच भिंतीवर आरशांतील सूर्यप्रकाशाचा आणखी कवडसा पडला असतां, कवडशाच्या जागीं पूर्वीचा सामान्य प्रकाश आणि कवडशाचा दुसरा प्रकाश, असे दोन प्रकाश भिंतीवर होतात. त्याप्रमाणें अंतःकरणाचे ठिकाणीं जड पदार्थाप्रमाणें चैतन्याचा सामान्य प्रकाश असून आभासाचा आणखी दुसराहि प्रकाश आहे, अशा दोन प्रकाशांनीं युक्त असलेल्या अंतःकरणविशिष्ट चैतन्यासच प्रमाता म्हणावा. जडपदार्थविशिष्ट चैतन्यास प्रमाता म्हणतां येणार नाहीं. अवच्छेदवादांत अंतःकरणांत आभास मानीत नसल्यामुळें अंतःकरणाप्रमाणेंच घटविशिष्ट, शरीरविशिष्ट किंवा भित्तिविशिष्ट[1] चैतन्यास प्रमाता म्हणावा लागेल; पण हें अनुभवाविरुद्ध आहे.

(५२) प्रमाण व प्रमा चैतन्याचा विचार.

आतां जसें आभासासहित अंतःकरण प्रमाता आहे. तशी अंतःकरणवृत्तीहि आभासासहित आहे. म्हणून आभासासहित अंतःकरणवृत्ति प्रमाण आहे. अंतःकरणाची आभासासहित वृत्ति जी घटाकार होते, ती प्रमा (यथार्थ ज्ञान), या म्हणण्यानें प्रमावृत्तीस उत्पन्न होण्यास

---

१. भिंतीविशिष्ट; भिंत या विशेषणानें युक्त.

कारण इंद्रियें आहेत. म्हणून प्रमा इंद्रियजन्य म्हटली. केवल चैतन्य-स्वरूपाचे ठिकाणीं प्रमा असा व्यवहार होत नाहीं. सर्व अंतःकरणाचा परिणाम विषयाकार वृत्ति होत नाहीं. फक्त बाह्यदेशांत गेलेला वृत्ति-भाग विषयाकार होतो. म्हणून प्रमाण आणि प्रमारूप अंतःकरणवृत्तीचा अत्यंत भेद नाहीं, या रीतीनें जेव्हां अंतःकरणाची वृत्ति बाहेर जाऊन घटादिविषयाकार होते, तेव्हांच बाह्यपदार्थाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें.

(५३) आत्मज्ञान–ब्रह्मज्ञान होण्याचा प्रकार.

ज्याकरितां बाह्यपदार्थाच्या प्रत्यक्षज्ञानाची रीति सांगितली, त्या आत्मज्ञानाच्या प्रत्यक्षाची आतां रीति सांगतों.

शरीराच्या आंत असणाऱ्या आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें, तेव्हां अंतःकरणवृत्ति बाहेर जाण्याचें कारण नाहीं, कारण, आत्मा आंत आहे. त्या आत्म्याकडे अंतःकरणवृत्ति गेली म्हणजे ती आत्माश्रित अज्ञानाच्या आवरणाचा नाश करते. मग निरावरण आत्म्याचें स्वप्रकाशानें सच्चिदानंदरूपानें ज्ञान होतें, हेंच आत्म्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान व हेंच ब्रह्मज्ञान.

यावरून आवरणसहित आत्मा वृत्तीचा विषय आहे. निरावरण शुद्ध आत्मा वृत्तीचा विषय नाहीं. "**दृश्यते त्वग्रया बुद्धया**", "**मनसैवेदमाप्तव्यम्**" इत्यादि वेदान्तवाक्यें आवरणसहित आत्म्याला बुद्धि व मन जाणतात असें सांगतात. आणि "**यतो वाचो निवर्न्तते अप्राप्य मनसासह**", "**न तत्र चक्षुर्गच्छति**" इत्यादि वाक्यें, निरावरण आत्मा विषय होत नाहीं असें सांगतात.

अशा रीतीनें आवरणसहित आत्मा, "आवरण निवृत्तीकरितां" अंतःकरणवृत्तीचा विषय असला, तरी अंतःकरणवृत्तींत असणाऱ्या आभासास मात्र आत्मा विषय नाहीं, हें नीट लक्षांत ठेवावें. मागें जड पदार्थाच्या ज्ञानाचा प्रकार सांगतांना, एका मृत्पात्राखालीं आच्छादन केलेल्या जड पदार्थाचें ज्ञान करून घेतेवेळीं दंडानें मृत्पात्राचा नाश, आणि हातांतील दीपाचे प्रकाशानें त्या जडपदार्थाचें ज्ञान होतें. तेथें दंडस्थानीं अंतःकरणवृत्ति आणि दीपस्थानीं वृत्तींतील आभास समजावें, असें सांगितलें होतें. याचा अर्थ, जडपदार्थाच्या ज्ञानाच्या वेळीं अंतःकरण-वृत्ति व तिच्यांतील आभास या दोघांचीहि जड पदार्थाचे ठिकाणीं व्याप्ति असते; पण एखाद्या मृत्पात्राखालीं दीप आच्छादन करून ठेविला

असेल, तर त्याचें ज्ञान करून घेतेवेळीं मृत्पात्राचें आवरणनाशार्थ फक्त दंडाचीमात्र जरूरी आहे, दिव्याची जरूरी नाहीं. कारण मृत्पात्राच्या आवरणाखालीं असलेला दीप स्वतःच प्रकाशमान् आहे.

त्याप्रमाणें अज्ञानाच्या आवरणानें आच्छादित असलेल्या आत्म्याचें ज्ञान करून घेतेवेळीं, शास्त्रीय शुद्ध अंतःकरणवृत्तीच्या व्याप्तीची जरूरी आहे. कारण, तशा अंतःकरणवृत्तीशिवाय आवरणनाश होणार नाहीं; परंतु त्या वृत्तींत असणाऱ्या आभासाचे व्याप्तीची जरूरी नाहीं, कारण, आत्मा स्वप्रकाशरूप आहे. अंतःकरणांत चैतन्य प्रतिफलित म्हणजे प्रतिबिंबित होतें, म्हणून आभासास "**फल**" असेंहि म्हणतात. हें मध्येंच सांगण्याचें कारण असें कीं, बाह्यपदार्थाचे ज्ञानकालीं "**वृत्तिव्याप्ति**" आणि "**फलव्याप्ति**" आणि आत्मज्ञानकालीं फक्त "वृत्तिव्याप्ति" आहे, "फलव्याप्ति" नाहीं. अशा भाषेंत शास्त्रकार सांगतात हें होय.

या रीतीनें महावाक्याचें विचारकालीं अंतःकरणाची वृत्ति अंतर्मुख होऊन आत्म्यावरील अज्ञानाचें आवरण निवृत्त करते, आणि स्वप्रकाशानें आत्म्याचें सच्चिदानंदरूपानें अंतःकरणवृत्तींत आपोआप ज्ञान होतें. असा आत्मज्ञानाचा प्रकार आहे. हें लक्षांत आलें म्हणजे, जो आनंद सत्यप्रकाश । विभू आणि आधार नामरूपास । **बुद्धि न जाणे, आणि जाणेहि त्यास । तो** अपारशुद्ध परमात्मा मीचि असें ॥ १ ॥ या पहिल्या तरंगांतील मूल ग्रंथकाराच्या पहिल्या ओवीचा अर्थ लक्षांत येईल.

(५४) निर्गुण ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान होणार नाही.

शिष्यः—महाराज, हें सर्व मला समजलें, युक्तीनें बरोबरहि आहे. तरीपण पुनः अशी शंका येते कीं, ज्या ब्रह्माचे ठिकाणीं रूपादि कोणताहि गुण नाहीं अशा निर्गुण ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान व्हावें कसें? रूपादिगुण असते तर चक्षुरादि इंद्रियानें ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान झालें असतें. इंद्रियसंबंधावांचून तर कोणत्याहि पदार्थाचें प्रत्यक्षज्ञान होत नाहीं, तेव्हां निर्गुण ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान होणें शक्यच नाहीं, असें वाटतें. याचें समाधान कृपा करून सांगा.

(५५) पुराणमतवादी मध्यस्थाचें खंडण.

या शंकेवर कोणी तिऱ्हाईत मध्यस्थ, ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान होण्यास हरकत नाहीं, असें पुराणवाक्यांच्या आधारानें समाधान सांगतो, परंतु

शिष्य त्या पुराणवाक्यांची व्यवस्था लावून पुनः वरील शंका गुरूंस विचारतो.

मध्यस्थः—अहो, रामकृष्णादिकांच्या ज्या मनुष्याकार मूर्ति आहेत, त्या ब्रह्मरूप आहेत. असें पुराणें सांगतात. यावरून त्यांचें जें प्रत्यक्षज्ञान तेंच ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान.

शिष्यः—त्या आकारवान मूर्ति मायारचित आहेत. त्या मूर्ति ब्रह्म नाहींत. ब्रह्म रूपरहित आहे. म्हणून त्या मूर्तीचें जें प्रत्यक्षज्ञान तें ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान नाहीं.

मध्यस्थः—अहो, पुराणामध्यें रामकृष्णांना जी ब्रह्मता सांगितली आहे, ती त्यांच्या साकार शरीराला नाहीं. त्या साकार शरीराचें अधिष्ठान असणाऱ्या चैतन्यास ब्रह्मरूपता सांगितली आहे.

शिष्यः—शरीराधिष्ठानालाच ब्रह्मता म्हणावयाची, तर मनुष्यपश्वादिकांच्या शरीरांचेंहि अधिष्ठान ब्रह्मच आहे. मग रामकृष्ण व पशू यांच्यांत अंतर तें काय ?

मध्यस्थः—असो. आपण असें म्हणूं कीं, इतर शरीरधारीपेक्षां रामकृष्णादिकांच्या शरीराच्या ठिकाणीं अलौकिक सामर्थ्य किंवा सिद्धि आहे. म्हणून त्यांच्या शरीरास पुराणांनीं ब्रह्मता प्रतिपादन केली आहे.

शिष्यः—शरीराचे ठिकाणीं रामकृष्णास किंवा अन्य कोणास कसलेंहि सामर्थ्य किंवा सिद्धि असो, पण त्या शरीरासच ब्रह्म म्हणावयाचें असेल, तर त्या शरीराचा बाध (सिद्धीसह शरीराचा मिथ्यात्वनिश्चय) केल्यावांचून शरीरास काय किंवा कोणत्याहि अविद्याकार्य पदार्थास काय, ब्रह्मरूपता म्हणता यावयाची नाहीं, हें बाधसमानाधिकरणामध्यें श्रीगुरूंनीं निश्चित सांगितलें आहे. आणि सिद्धीसहवर्तमान रामकृष्णांच्या शरीराचा बाध करून त्यांची शरीरें ब्रह्मरूप म्हणावीं, तर सिद्धीरहितपश्वादिकांच्या शरीरांचा बाध करून पश्वादिकांचीं शरीरेंहि ब्रह्मरूप आहेत. म्हणून विशेष सिद्धीकरितां रामकृष्णांच्या शरीरास ब्रह्मरूपता म्हणणें योग्य नाहीं. बाध केल्यावांचून तर सक्रिय, सावयव, रूपवान शरीराचें, अक्रिय, निरवयव व निरूप ब्रह्माशीं ऐक्य होणें संभवनीय नाहीं. म्हणून रामकृष्णांची शरीरें ब्रह्म नाहींत.

मध्यस्थः—मग रामकृष्णादिक व इतर मनुष्यपश्वादिक यांचें

शरीरांत असा काय फरक आहे कीं,ज्याकरितां पुराणें रामकृष्णादिकांच्या शरीरासच ब्रह्म म्हणतात ?

शिष्यः—१. जीवांचीं शरीरें पुण्यपापाधीन आहेत; देवांचीं नाहींत.
२. जीवांचीं शरीरें भूतकार्य आहेत; देवांचीं नाहींत.
३. जीवांना अविद्येनें आत्म्याचे ठिकाणीं अहंममाध्यास आहे, देवांस नाहीं.
४. जीवांस आचार्योपदेशानें अध्यासनिवृत्ति करून घ्यावयाची आहे, देवांना उपदेशाची जरूरी नाहीं.

या अभिप्रायानें देवांचीं शरीरें ब्रह्मरूप आहेत, असें म्हटलें आहे; परंतु त्यांचीं शरीरेंच ब्रह्मरूप आहेत, या अभिप्रायानें पुराणकारांनीं ब्रह्मता म्हटली नाहीं.

मध्यस्थः—अहो, रामकृष्णादिकांचीं शरीरें जर आमच्या शरीरासारखीं हस्तपादादि अवयववान् आहेत, तर ती पंचमहाभूतांचीं कार्यें नाहींत असें कसें म्हणतां ? शिवाय शांकरभाष्याचें आनंदगिरी म्हणून टीकाकार आहेत, त्यांनीं मांडूक्यभाष्याचे टीकेंत रामकृष्णांचीं शरीरें भूतकार्यें आहेत, असें म्हटलें आहे. आणि जेवढें म्हणून शरीर आहे तेवढें पुण्यपापाचें असतें. व त्या शरीरधारीस त्याच्या पुण्यपापानुरूप सुखदुःखहि अवश्य भोगावें लागतेंच. या नियमानें रामकृष्णादिकांनाहि सुखदुःखें झाल्याचें पुराणांत वर्णन आहे. रावणानें सीता चोरून नेली, तेव्हां रामास दुःख झालें. अभिमन्यु मेला तेव्हां कृष्णास दुःख झालें. देवादिकांनीं स्तुति केली तेव्हां रामकृष्णांना सुख झालें. असें असतां त्यांचीं शरीरें पुण्यपापाधीन नाहींत असें तरी कसें म्हणतां ?

शिष्यः—आपण म्हणतां असें कोणासहि वाटणें साहजिक आहे; पण तें खरें नाहीं. कारण, ज्यावेळीं सृष्टीचा आरंभ होतो, त्यावेळीं पूर्वसृष्टींतील सर्व जीवांच्या सर्व कर्मांचा झोंपेप्रमाणें समष्टि–अविद्येंत लय झालेला असतो. तीं जीवांचीं कर्में आपलें फल (सुखदुःखें) देण्यास उन्मुख म्हणजे तयार होतात, त्यावेळीं आप्तकाम[1] जो ईश्वर त्यास जीवांच्या कर्मांप्रमाणें त्यांना सुखदुःख **भोग** देण्यास योग्य, अशा प्रकारची सृष्टि उत्पन्न करण्याचा संकल्प होऊन तो सृष्टि उत्पन्न करतो. त्यावेळीं त्या ईश्वरास **ब्रह्मदेव** असें नांव प्राप्त होतें. सृष्टि उत्पन्न

---

१. नित्य तृप्त, ज्यांस कसलीहि इच्छा नाहीं.

केल्यावर त्याच ईश्वरास जगत्पालन करण्याचा संकल्प उत्पन्न होऊन तो जगताचें पालन करतो, त्यावेळीं त्यास **विष्णु** असें नांव प्राप्त होतें. सर्व जीवांना दुःख देऊं नये, सुखच द्यावें, हा पालन शब्दाचा अर्थ नाहीं. तर ज्याप्रमाणें कुटुंबांतील एखादा मुलगा वेदशास्त्राध्ययन करील तर पिता त्याचें कौतुक करून त्यास सुख देतों, व एखादा मुलगा व्रात्य[1] असेल तर त्यास शिक्षा करून दुःख देतों. याप्रमाणें पुत्रांच्या कर्मानुसार (कृत्यानुसार) त्यांना सुखदुःख देणें हें जसें कुटुंबी पुरुषाचें पालनकर्म, त्याचप्रमाणें जीवांच्या भूतकर्मानुसार[2] त्यांना सुखदुःख भोगांचीं प्राप्ति करून देणें हेंच जगतांचें पालन. त्यांत ईश्वराचें कुटुंब मोठें, एवढेंच काय तें अधिक. (आणि त्याच ईश्वरास जगत्संहाराचा संकल्प होऊन तो जगताचा संहार करतो त्यावेळीं त्यास **शंकर** असें प्राप्त होते.)

मंदबुद्धि पुरुषास एखाद्या भयंकर दुःखाच्या प्रसंगीं, ईश्वराच्या घरीं न्याय नाहीं, मीं आजपावेंतों कोणाचा घातपात केला नाहीं, खोटें बोललों नाहीं, कोणतेंहि पातक केलें नाहीं, असें असतां ईश्वर मला या भयंकर दुःखांत लोटतो यास काय म्हणावें!! असें वाटतें; परंतु पूर्वजन्मींच्या पातकाचें जरी आपल्यास ज्ञान नसलें, तरी तें सर्वज्ञ ईश्वरास असतें; आणि तो सत्यसंकल्प आहे, म्हणून लहान मुलानें चोरून खाल्ले असतां आई ज्याप्रमाणें त्या मुलाचे हातास डाग देऊन म्हणजे त्यास दुःख देऊन त्याचें पालन करते, त्याप्रमाणें पूर्वकर्माप्रमाणें जीवांस सुखदुःख देण्याची व्यवस्था करून ईश्वर जीवांचें पालन करतो. त्यांत उपासकाच्या उपासनाबलानें ईश्वरास असा संकल्प उत्पन्न होतो कीं, रामकृष्णादि नांवाची श्यामसुंदर मूर्ति सर्वांस प्रतीत व्हावी. अशा संकल्पानें विशेष नामरूपरहित ईश्वराचे ठिकाणीं रामकृष्णादि नांवाची पीतांबरधारी श्यामसुंदर अशा आकाराची मूर्ति केवल संकल्पानें उत्पन्न होते, म्हणून तीं शरीरें पूर्वकर्माधीन नाहींत.

मध्यस्थ :—अहो, त्या रामकृष्णादिकांचीं शरीरें कर्माधीन नाहींत असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, त्यांच्या शरीरापासून साधु पुरुषांना सुख आणि राक्षसादिकांना दुःख होतें हें प्रसिद्ध आहे. आणि "जो ज्याच्या सुखदुःखाचा हेतु, तो त्याच्या पुण्यपापानें रचित असतो" असा वेदान्ताचा सिद्धान्त आहे त्यावरून रामकृष्णादिकांच्या शरीरांस त्यांचें स्वतःचें कर्म

१. वेदाध्ययन न करणारा. २. पूर्वजन्मीं केलेलें.

कारण नसलें तरी साधु व असाधु पुरुषांचें कर्म त्यांच्या शरीरास कारण आहेच. असें असतां अवतारशरीरें पुण्यपापाधीन नाहींत, असें म्हणणें योग्य नाहीं.

शिष्य :—असें असलें तरी जीवांच्या आणि रामकृष्णादिकांच्या शरीरांत फरक असा आहे कीं, पूर्वशरीरांत केलेल्या शुभाशुभ कर्मांचीं फलें (सुखदुःखें) जीवांना उत्तरशरीरांत भोगावीं लागतात. म्हणून शरीराभिमान्यांच्या पूर्वशरीराच्या पुण्यपापाधीन उत्तरशरीरें आहेत, त्याप्रमाणें रामकृष्णांचीं शरीरें साधु व असाधु पुरुषांच्या पुण्यपापाधीन असून त्यांना सुखदुःखास कारण आहेत. तरीहि पण रामकृष्णादिकांना नटवेषधारीप्रमाणें[1] आपल्या स्वतःच्या शरीरांकडून सुखाचा अथवा दुःखाचा भोग होत नाहीं; म्हणून रामकृष्णांचीं शरीरें आपल्या स्वतःच्या पुण्यपापाधीन नाहींत, हें म्हणणें योग्य आहे. तशींच **रामकृष्णादिकांचीं शरीरें पंचमहाभूतांचा परिणाम नसून चैतन्याश्रित मायेचा साक्षात् परिणाम आहे**. जसा नाटकांत एखादा दरिद्री मनुष्य संकल्पमात्रानें एका क्षणांत राजा झाल्यासारखा दिसतो; पण खरोखर तो राजा नसतो. त्याप्रमाणें अचिन्त्य मायेनें उत्पन्न होणारीं रामकृष्णांचीं शरीरें भूतकार्यांसारखीं दिसलीं तरी तीं भूतकार्यें नाहींत. आणि जर तीं पंचीकृत भूतकार्यें असतीं तर कृष्णशरीरास दोरीनें बांधतां आलें असतें; पण दोरीचें बंधन कृष्णशरीरास झालें नाहीं, असें पुराणांत आहे तें खोटें होईल. म्हणून देवशरीरें भूतकार्यें नाहींत.

मध्यस्थ:— अहो, रज्जुबंधनादिकांचा अभाव असला म्हणजे तें शरीर भूतकार्य नव्हे, असें जर म्हणावें तर योग्याचे शरीरासहि सिद्धीच्या बलानें बंधन घडत नाहीं. मग त्याचेहि शरीरास भूतकार्य नाहीं असें म्हणावें लागेल.

शिष्य:—अहो, योग्याच्या शरीरास प्रथम बंधनाचा संभव असतो. पश्चात् योगाभ्यासरूप पुरुषार्थामुळें बंधनाचा अभाव होतो. आणि कृष्णशरीर तर योगाभ्यासरूप पुरुषार्थावांचून सहजच बंधन होण्यास योग्य नाहीं, म्हणून देवांचीं शरीरें भूतकार्य नाहींत. आतां आनंदगिरींनीं देवशरीरें भूतकार्यें म्हटलीं आहेत, तीं इतर जीवांच्या शरीरांप्रमाणें दिसतात या अभिप्रायानें म्हटलीं आहेत. कारण, खुद्द भाष्यकारांनींच

---

१. सोंग घेतलेला.

गीताभाष्यांत " जीवावर अनुग्रह करण्याकरितां मायाबलानें परमात्मा कृष्णरूप प्रतीत होतो " असें स्पष्ट म्हटलें आहे. आणि त्यांचेच टीकाकार आनंदगिरी आहेत म्हणून शंकराचार्यांच्या विरुद्ध, देवांचीं शरीरें भूतकार्येंच आहेत, असें म्हणण्याचा त्यांचा अभिप्राय नाहीं, असें म्हटलें पाहिजे.

आतां रामकृष्णांच्या शरीरांचें उपादानकारण साक्षात् माया आहे, आणि जीवांच्या शरीरांचें उपादानकारण मायाकार्य पंचभूतें आहेत. म्हणून जीवशरीराहून रामकृष्णांचीं शरीरें विलक्षण आहेत, आणि सर्वांत मोठा फरक म्हणजे **अन्य जीवांना देहादिकांचे ठिकाणीं आत्मभ्रांति आहे आणि राम कृष्णादिकांना ती भ्रांति नाहीं.** ज्या पुरुषास देहादिकांचे ठिकाणीं आत्मभ्रांति नाहीं त्यांना बोधदृष्टच्या देव म्हणण्यास हरकत नाहीं, असो. जीवांना देहादिकांचे ठिकाणीं आत्मभ्रांति असण्याचें कारण त्यांची उपाधि मलिनसत्त्वगुणवती अविद्या आहे, आणि रामकृष्णादिकांचीं (रामकृष्णादिकांना देहात्मभ्रांति नसण्याचें कारण) उपाधि शुद्धसत्त्वगुणवती माया आहे, हें आहे. म्हणूनच जीवांना अविद्याकृतभ्रांति आणि देवांना मायाकृत सर्वज्ञता आहे. जीवांना अविद्याकृत आवरणाचा आणि देहात्मभ्रांतीचा नाश आचार्यशरण होऊन करून घेणें अवश्य आहे. रामकृष्णादिकांना आवरण आणि भ्रांति नाहीं, म्हणून आचार्यद्वारां उपदेशजन्य ज्ञानाची आवश्यकता नाहीं. जरी रामकृष्णादिक ब्रह्मज्ञान-प्राप्तीकरितां वसिष्ठसांदीपनीकडे गेल्याचें पुराणवचन आहे, तथापि वेदाज्ञेची मर्यादा रक्षण करण्याकरिता व लोकसंग्रहाकरितां ते गुरूंकडे गेले. त्यांना ब्रह्मज्ञान नसून, तें प्राप्त करून घेण्याकरितां म्हणून गेले नव्हते; हें त्यांच्या अवतारचरित्रांवरून सिद्ध आहे. श्रीगुरूंनीं केलेल्या उपदेशापासून जीवांना जी " अहंब्रह्मास्मि " अशी वृत्ति उत्पन्न होते, ती रामकृष्णादिकांना स्वभावसिद्ध आहे. जीवांना " अहंब्रह्म " या वृत्तीनें प्रथमक्षणीं अत्यानंद होतो हें खरें, पण कांहीं कालानें तोहि आनंद स्वस्वरूपीं विराम पावतो. त्या वेळीं त्या स्थितीस '**सहजस्थिति**' असें म्हणतात. मग त्या जीवास " अहं ब्रह्मास्मि " या वृत्तीचा उपयोग नसतो. त्याप्रमाणें रामकृष्णादिकांना " अहं ब्रह्म " अशा स्वाभाविक असणाऱ्या माया वृत्तीचाहि उपयोग नसतो.

याप्रमाणें जीवांच्या ठिकाणीं भ्रांति आणि रामकृष्णांच्या ठिकाणीं

निःसंदेह आत्मबोध असा विलक्षण फरक आहे, म्हणून पुराणवाक्यें रामकृष्णादिकांच्या ठिकाणीं ब्रह्मतेचा व्यवहार करतात एवढेंच. त्यांचीं शरीरेंच ब्रह्मरूप आहेत, असा पुराणवाक्यांचा अभिप्राय नाहीं.

(५६) ब्रह्माच्या प्रत्यक्षत्वाविषयीं शंका.

आतां, शिष्य पूर्वीं केलेली शंका पुनः विचारतो. महाराज, साधु व असाधु पुरुषांस सुखदुःख देणारें, अनंत उत्तम गुणांचें निधान, शामसुंदर हस्तपादादि अवयववान् अशा शरीराचें,अविक्रिय,निर्गुण, निरवयव अशा शुद्ध ब्रह्माशीं ऐक्य होणार नाहीं, म्हणून त्यांचें जें प्रत्यक्षज्ञान तें ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान नाहीं. कारण, ब्रह्म निर्गुण असल्यामुळें, इंद्रियांचा संयोग होणें शक्य नाहीं आणि इंद्रियसंयोगावांचून तर ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान होणार नाहीं. फार झाले तर वेदवाक्यांपासून ब्रह्माचें परोक्षज्ञान होईल; पण त्या परोक्षज्ञानापासून संसारनिवृत्तीस कांहीं उपयोग नाहीं. याकरितां ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान कसें होणार, तें कृपा करून सांगा.

(५६) ब्रह्माच्या प्रत्यक्षत्वाची सिद्धि.

श्रीगुरु:——प्रत्यक्षज्ञान इंद्रियसंबंधानेंच होतें, हेंच अगोदर खरें नाहीं. "**विषयांचें आणि अंतःकरणवृत्तीचें एकदेशस्थितत्व" हें प्रत्यक्षास कारण आहे**, हें मागे[१] सांगितलें आहे, त्याचें स्मरण नाहीं असें वाटतें. वृत्तीचा आणि विषयाचा संबंध इंद्रियांच्या साहाय्यानें होवो अथवा त्यांच्या साहाय्यावांचून होवो,तो वृत्तीचा संबंध प्रत्यक्ष ज्ञानास हेतु आहे. केवळ इंद्रियांचा संबंध प्रत्यक्ष ज्ञानास हेतु नाहीं. शरीराहून बाह्य पदार्थाशीं वृत्तीचा संबंध होण्यास चक्षुरादि इंद्रियांची जरूरी लागते; पण शरीराच्या आंत उत्पन्न होणारें सुखदुःखाचें प्रत्यक्षज्ञान इंद्रियसंबंधावांचूनहि होतें, हें अनभवसिद्ध आहे. कोठें कोठें वृत्तीचा विषयाशीं संबंध शब्दानेंहि होतो. ज्याप्रमाणें 'दशम तूं आहेस' या शब्दानें दशम[२] जो स्वतः आपण त्या आपणाशीं संबंध होऊन वृत्ति दशमाकार होते, म्हणून शब्दजन्य दशमाचें ज्ञानहि प्रत्यक्ष होतें, त्याचप्रमाणें प्रमात्याचे अंतःकरणभागांत अनुकूल किंवा प्रतिकूल विषय पाहून किंवा ऐकून प्रथम सुखदुःख उत्पन्न होतें, त्याचक्षणीं अंतःकरणाची वृत्ति सुखदुःखाकार होते. कारण, सुख किंवा दुःख हे विषय अंतःकरणांत उत्पन्न होतात, म्हणून अंतःकरणवृत्तीचें आणि सुखदुःखाचें एकदेशस्थितत्त्व सहजच आहे.

---

१. पृष्ठ १२४ पहा. २. तरंग एक यांतील पान १३ वरील १ ही टीप पहा.

याकरितां सुखदुःखाच्या प्रत्यक्षज्ञानास इंद्रियांचीं जरूरी नाहीं. आतां सुखदुःखाची स्मृति उत्पन्न होते,तेव्हां अंतःकरणांत सुखदुःखें नसतात,फक्त पूर्वी अनुभवलेल्या सुखदुःखाच्या संस्कारापासून स्मृति उत्पन्न होते, त्या " स्मृतिज्ञानाकार " अंतःकरणाची वृत्ति होते, सुखदुःखाकार होत नाहीं. म्हणून सुखदुःखाचें प्रत्यक्षज्ञान होत नाहीं.

शिष्यः—कोणास पुत्रमरणाचें स्मरण झालें तर दुःख होतें, तें कां व्हावें ?

श्रीगुरुः—स्मरणापासून पुत्रमरणाचें पुनः दुःख उत्पन्न होतें, म्हणून पुनःदुःखाकार वृत्ति होऊन दुःखाचा साक्षात्कार होतो. असें न मानलें, तर पूर्वी अरण्यांत वाघ बघून दुःख झालें होतें, त्याचें कालांतरानें स्मरण झालें, तर पुनः दुःख होत नाहीं. यावरून इंद्रियसंबंधानें होईल तेंच ज्ञान प्रत्यक्ष, असा नियम सिद्ध होत नाहीं. उलट विषय आणि अंतःकरणाची वृत्ति यांचें एकदेशस्थितत्त्व झालें म्हणजे प्रत्यक्ष ज्ञान होतें, असाच नियम सिद्ध होतो; आणि त्या नियमाप्रमाणें ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान होण्यास कोणतीच हरकत नाहीं.

शिष्यः—महाराज, सुखदुःखादि अंतःकरणधर्माचें ज्ञान इंद्रियसंबंधावांचून प्रत्यक्ष होतें हें खरें; पण तें प्रमाणांपासून उत्पन्न झालें नसल्यामुळें तें ज्ञान प्रमात्याचें नाहीं, साक्षिभास्य आहे. याचप्रमाणें ब्रह्मज्ञान म्हणावें, तर तेंहि साक्षिभास्यच होईल. ब्रह्मज्ञान प्रमा होणार नाहीं. अशी शंका येते, तिचें समाधान काय ?

श्रीगुरुः—हे शिष्य, अगोदर ज्ञानाची भिन्न भिन्न नांवें कशीं होतात तें सांगतों. जगांतील यच्चयावत् ज्ञानाचा जो व्यवहार होतो, तें सर्व ज्ञान ब्रह्मरूप साक्षीचें असून तें ज्ञान अंतःकरणांत नित्य स्फुरत असतेंच. जीवास मात्र हें अंतःकरणाचेंच ज्ञान आहे असें वाटतें; पण तो भ्रम आहे. त्या अंतःकरणास वृत्तिद्वारां जितकीं ज्ञानें होतात, त्यांत कांहींस इंद्रियांचें साहाय्य असतें, कांहींस नसतें. एकंदर ज्ञानास अनुभवाच्या सोयीकरितां " प्रमा " (प्रामाणिक) ज्ञान आणि " अप्रमा " (अप्रामाणिक) ज्ञान, असें मुख्य दोन भेद करतात. मागें जीं सहा प्रमाणें सांगितलीं आहेत, त्यांपैकीं कोणत्याहि प्रमाणाचें साहाय्य घेऊन जें ज्ञान उत्पन्न होतें, तें प्रमाज्ञान. त्यांतहि शब्दप्रमाणापासून म्हणजे वेदापासून जें प्रमाज्ञान उत्पन्न होतें तें सर्व प्रमेमध्यें प्रबल आहे. वेदप्रमाणाशिवाय

प्रत्यक्ष अनुमानादि प्रमाणांच्या साहाय्यानें जीं प्रमाज्ञानें उत्पन्न होतात, तीं सर्व दुर्बल[१] आहेत. कारण **वेदवाक्यें अपौरुषेय आहेत**, म्हणून भ्रमप्रमादादि पुरुषबुद्धीचें दोष त्यांत नाहींत. अशी प्रमाज्ञानाची व्यवस्था आहे. आतां अप्रमाज्ञानाचें भेद सांगतों :– (१) यथार्थ अप्रमा आणि (२) अयथार्थ अप्रमा, असें दोन भेद आहेत. ज्या ज्ञानाच्या उत्पत्तीस प्रमाणाचें साहाय्य नसतें, पण जें ज्ञान व्यवहारांत बाधित म्हणजे खोटें ठरत नाहीं. त्या ज्ञानास यथार्थ अप्रमा म्हणतात. जसें सुख:दुखाचें ज्ञान यथार्थ अप्रमा आहे. ज्या ज्ञानास प्रमाणाची साहाय्यता नसून ज्याचा विषय बाधित म्हणजे मिथ्या असतो, त्यास अयथार्थ अप्रमा म्हणतात. जसें स्वप्न, रज्जुसर्प इत्यादि.

निर्दोष अंत:करणवृत्तीचें ज्ञानास " अंत:करणाचें ज्ञान " म्हणतात. आणि अविद्यादिदोषयुक्त अंत:करणवृत्तीपासून उत्पन्न होणारे ज्ञानास " अविद्यावृत्तीचें ज्ञान " म्हणतात. अंत:करणवृत्ति आणि अविद्यावृत्ति हे शब्द, ज्ञानाचें प्रामाण्य व अप्रामाण्य दाखविणारे आहेत. हे शिष्य, तुझ्या शंकेचें समाधान समजण्यास हे ज्ञानाचे भेद सांगितलें, आतां तुझ्या शंकेचे समाधान सांगतों.

सुखदु:ख हे अंत:करणाचें धर्म असून साक्षिभास्य आहेत हें खरें, पण त्या सुखदु:खाचें प्रकाशन साक्षी अंत:करणवृत्तिद्वारांच करतो. कोणत्याहि साक्षिभास्य पदार्थाचें प्रकाशन, वृत्तीशिवाय साक्षी करीत नाहीं. वास्तविक साक्षी प्रकाशन करतो आणि करीत नाहीं, हें म्हणणें सुद्धां निर्विकार साक्षीच्या दृष्टीनें व्यर्थ आहे. विषय समजुतीकरितां तसें म्हणण्याचा प्रघात आहे येवढेंच. असो. रज्जुसर्प, शुक्तिरजतादि साक्षिभास्य पदार्थांचा प्रकाश करतेवेळीं, अविद्येची वृत्ति साक्षीस साहाय्य असते. आणि सुखदु:ख प्रकाशन करतेवेळीं अंत:करणवृत्ति साक्षीस साहाय्य असते. त्याप्रमाणें साक्षिभास्य पदार्थज्ञानकालीं अविद्येची आणि अंत:-करणाची, अशा दोन्ही वृत्तींची अपेक्षा असते.

आणि जेव्हां बाह्य साधनानें वृत्तीशीं विषयाचा संबंध होतो, तेव्हां त्या विषयास साक्षिभास्य म्हणत नाहींत, त्यास प्रमात्याचें ज्ञान म्हणतात. कारण, तें ज्ञान प्रमाणाच्या साहाय्यानें झालेलें असतें, आणि सुखदु:ख दाखविणारी जी वृत्ति तिला बाह्येंद्रियादि प्रमाणांचीं

१. वेदप्रमाणांपासून उत्पन्न झालेल्या ब्रह्मज्ञानास विरोधी असतील, तर दुर्बल.

साहाय्यता नसून, शरीराचे आंतच वृत्ति सुखदुःखाकार होते. त्या वृत्तींत प्रकाशमान जो साक्षीचा आभास तो त्या सुखदुःखाचें प्रकाशन करतो, म्हणून सुखदुःखें साक्षिभास्य आहेत. आणि बाह्य घटादिकांशीं अंतःकरणवृत्तीचा संबंध नेत्रादि इंद्रियद्वारा होतो; म्हणून ते घटादि विषय साक्षिभास्य नाहींत. त्याप्रमाणें अंतःकरणवृत्ति जेव्हां ब्रह्मरूप आत्माकार होतें, तेव्हां ती वृत्ति बाहेर न जातां अंतरींच ब्रह्माशीं संबंध पावते. म्हणून ब्रह्मज्ञानहि सुखदुःखज्ञानाप्रमाणें प्रत्यक्ष आहे; पण साक्षिभास्य नाहीं. कारण, ब्रह्मज्ञानास गुरुद्वारां शब्दप्रमाणाचा म्हणजे महावाक्याचा श्रोत्राशीं संबंध बाह्य साधन आहे. म्हणून ब्रह्मज्ञान प्रबल प्रमारूप आहे. "अहं ब्रह्म" या वृत्तीचा विषय जें ब्रह्म त्याच्याशीं वृत्तीचा संबंध आहे. म्हणून, ब्रह्माचें ज्ञान प्रत्यक्ष आहे. जेव्हां धूम पाहून अग्नीचें ज्ञान होतें, तेव्हां धूमाचें ज्ञान तर प्रत्यक्ष आणि अनुमानानें अग्नीचें ज्ञान परोक्ष आहे. कारण नेत्रद्वारां वृत्तीचा धूमाशीं संबंध आहे. म्हणून धूमाचें ज्ञान प्रत्यक्ष आणि अनुमानप्रमाणानें अंतःकरणाची वृत्ति शरीराचे आंतच अग्नीच्या आकारास ग्रहण करते. वृत्तीचा अग्नीशीं संबंध नसतो. म्हणून अग्नीचें ज्ञान प्रत्यक्ष नाहीं, परोक्ष आहे. या रीतीनें जेव्हां वृत्तीचा विषयाशीं संबंध होतो, तेव्हांच प्रत्यक्ष ज्ञान होतें आणि जेव्हां वृत्तीशीं विषयाचा संबंध नसतो, विषय दूर किंवा भूत अथवा भविष्य असतो, आणि अनुमानानें अथवा शब्दानें अंतरींच विषयाकार वृत्ति होते, तेव्हां परोक्षज्ञान म्हणावें. म्हणून इंद्रियजन्य ज्ञानच प्रत्यक्ष आहे, असा नियम सिद्ध होत नाहीं. सुखदुःखाचें ज्ञान प्रत्यक्ष आहे, पण इंद्रियजन्य नाहीं. हा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. तसेंच दशम पुरुषाचें ज्ञान केवल शब्दजन्य असूनहि प्रत्यक्ष आहे. म्हणून गुरुद्वारां जें वेदाचें महावाक्य श्रवण केलें, त्यापासून उत्पन्न होणारें जें अहं ब्रह्मास्मि असें ज्ञान तें प्रत्यक्षच आहे हें सिद्ध आहे.

(५८) शिष्यास कृतार्थ होण्याविषयीं उपदेश.

याप्रमाणें हे शिष्य, तूं "मी ब्रह्मरूप आहें" असा प्रत्यक्ष निश्चय करून कृतार्थ हो. असा उपदेश ऐकून तत्त्वदृष्टीनें विचार करून उत्पन्न झालेल्या ब्रह्मापरोक्षबोधानें कृतार्थता प्राप्त झाल्याचा अनुभव श्रीगुरूंस निवेदन करून त्यांचे चरणावर मस्तक ठेविलें.

चवथ्या तरंगाचें रहस्य.

पहिल्या व दुसऱ्या तरंगांत अनुबंध चतुष्टयाबद्दल जो उहापोह केला आहे, तो सामान्य वेदान्तशास्त्र समजणाऱ्या व्यक्तीबरोबर म्हणून केलेला आहे; त्यांतील पूर्वपक्ष करणारा जिज्ञासू आहे, अशा कल्पनेनें केलेला नाहीं. कोणत्याहि शास्त्राचा विषय आणि फल यांची सिद्धि झाल्यावांचून तत्फलकामी शास्त्रविचारांत प्रवृत्त होणार नाहीं याकरितां तसा विचार करणें अवश्य होतें त्याप्रमाणें अधिकारी, विषय, फल आणि संबंध या अनुबंध चतुष्टयाची सिद्धि झाल्यानंतर वेदाज्ञेप्रमाणें शास्त्रविचार करण्यास जिज्ञासूनें श्रोत्रिय, ब्रह्मनिष्ठ गुरूंस शरण जावें लागतें. त्याची माहिती होण्याकरितां गुरुशिष्यभाव कसा असावा, गुरूंजवळ अध्ययनाची पद्धत प्राचीनकालीं कशी होती व कशीं असणें अवश्य आहे, शिष्यानें गुरुसेवा कशी करावी, ईश्वरसेवेपेक्षां गुरुसेवेंत वैशिष्ट्य काय? यासंबंधीं सविस्तर माहिती तिसऱ्या तरंगांत सांगितली. या तरंगांत मुख्य वेदान्तशास्त्रास आरंभ करण्याकरितां राजा शुभसंतति व त्याचें पुत्र यांची एक कल्पित कथा सांगितली आहे, असो.

प्रत्येक जीवाची प्रवृत्ति स्वभावतः बहिर्मुख म्हणजे विषयासक्त असते. अनुकूल विषयप्राप्तीस मुख्यत्वेंकरून द्रव्याची जरूरी असते. याचा अनुभव सर्वांस आहे. वेदान्तविचारापासून वैषयिक सुख तर नाहींच; परंतु प्रारब्धानें सहज प्राप्त असलेल्या अनुकूल विषयांचाहि त्यागच करावा लागतो. असें असल्यामुळें या नीरस अशा समजल्या जाणाऱ्या वेदान्तविचाराच्या ग्रंथांत अंतःकरणपूर्वक सहसा कोणी प्रवृत्त होत नाहीं. कांहीं व्यवहारचतुर पुरुष कुतुहलवृत्तीनें वेदान्त विषयावरील ग्रंथ पाहतात असें दिसून येतें, आणि अशा दृष्टीनें पाहणाऱ्या लोकांस ग्रंथकाराचें बुद्धिचातुर्य, विषयांची मांडणी, भाषेचें सौंदर्य, ग्रंथकाराच्या वाणींतील प्रसाद वगैरे गोष्टींचें कौतुकहि वाटतें. यापेक्षां जास्त गोष्टींचा फायदा त्यास होत नाहीं. जास्त फायद्याकरितां त्यांची प्रवृत्तीच नसते, मग होणार तरी कोठून? पण ग्रंथ पाहणारे सर्वच अशा प्रकारचे असतात असें नाहीं. कांहीं उत्तम जिज्ञासू अधिकारसंपन्न होऊन ग्रंथाध्ययनामध्यें प्रवृत्त होत असल्याचेंहि दिसतें. त्रिगुणात्मक अविद्याकार्य जगतांत एकाच विषयाच्या आवडीचे सर्व जीव असतील कसें? कोणास व्यापार

कोणास नोकरी, कोणास गीतवाद्य, कोणास स्वदेशसेवा, कोणास वेदशास्त्रांचें अध्ययन, कोणास संन्यास या रीतीनें कोणास कांहीं, कोणास कांहीं अशा निरनिराळ्या विषयांची आवड असते. त्यांत याजन्मीं किंवा पूर्वजन्मीं काम्यनिषिद्धकर्मत्यागपूर्वक ईश्वरार्पण बुद्धीनें नित्यनैमित्तिक कर्मानुष्ठानापासून चित्तशुद्धि होऊन, व तद्द्वारां विवेकवैराग्यादि उत्पन्न होऊन ब्रह्मज्ञानाची तीव्र इच्छा झाल्यामुळें, श्रोत्रीय, ब्रह्मनिष्ठ गुरूस शरण जाऊन वेदान्तविचार करणारे मुमुक्षूहि आहेत. त्यांच्या अभ्यासाचा क्रम दाखविण्याकरितां कल्पित गुरुशिष्याच्या रूपानें शास्त्रारंभ केला आहे. त्याचा प्रकार या तरंगांत स्पष्ट केला आहे. त्यांतील विशेष चिंतनीय विषयांचा विचार करणें अवश्य आहे.

(१) ब्रह्मज्ञानी पुरुषास विषयाची इच्छा व विषयप्राप्तीपासून आनंद होतो कीं नाहीं ?

हा लोकांत मोठा वादाचा विषय आहे. याचें उत्तर या तरंगांत सोपपत्तिक दिलेलें आहे. आणि सहाव्या व सातव्या तरंगांत याबद्दल पुष्कळ विचार केला असल्यामुळें आम्हीं याबद्दल येथें जास्त लिहीत नाहीं.

(२) भ्रमामध्यें अनिर्वचनीय ख्यातीची आवश्यकता.

व्यवहारांत मनुष्यमात्राचा ओघ द्रव्य संपादन करण्याकडे असतो. कारण, विषयसौख्याची प्राप्ति आणि रोगक्षुधादि दुःखांची निवृत्ति द्रव्यानेंच होते, हें सर्वानुभवसिद्ध आहे; पण त्याबरोबर दुसरा असाहि अनुभव आहे कीं, सर्वैश्वर्यसंपन्न राजापासून अत्यंत दरिद्र्यापर्यंत, दुःखसंबंधरहित, स्वेच्छेप्रमाणें सुखी असा कोणीहि दिसत नाहीं. याचे कारणाचा विचार करूं लागलों, तर निश्चित असें ठरतें कीं, द्रव्य आणि सुखप्राप्ति किंवा द्रव्य आणि दुःख निवृत्ति, यांत नियत[1] कार्यकारणभाव नाहीं. एखाद्या गरिबाजवळ पैसे नसल्यामुळें प्रपंचांत शेंकडों दुःखें भोगण्याचा त्यास प्रसंग येतो. द्रव्याभावामुळें तो त्यास सहन करावीं लागतात; पण ज्याला राहण्यास राजवाड्याप्रमाणें स्वतःचें घर आहे. खाण्यापिण्याची कसलीहि ददात नाहीं द्रव्य पुष्कळ आहे, कुटुंब मनासारखें आहे, पण संतति नसली तर तें ऐश्वर्य निपुत्रिकपणाचें दुःख कसें निवृत्त करील ? बरें, एखाद्या ऐश्वर्यसंपन्नाचा पुत्र जर मृत झाला, तर त्याजजवळ

१. नियमानें.

कोटयवधि द्रव्य असलें तरी त्यापासून मुलगा जिवंत कसा होईल ? किंवा पुत्रमरणाचें दुःख तरी कसें नाहींसें होणार ? आजपर्यंत शेकडों राजे, महाराजे, संस्थानिक मृत झाले, त्यांच्या मृत्यूपासून त्यांच्या पुत्रादि आप्तेष्टास झालेल्या दुःखाची निवृत्ति त्या राजैश्वर्यापासून कोठें झाली आहे ? त्याचप्रमाणें राजे लोकांना दुर्दैवानें जेव्हां पत्निपुत्रादि प्रिय व्यक्तीचा वियोग होतो, तेव्हां त्यास अत्यंत दुःख होतें; परंतु जवळ असलेल्या राजैश्वर्यापासून त्या झालेल्या दुःखाचा नाश होत नाहींच, हीच स्थिति सर्व जीवमात्रांची आहे. तुम्ही कोणासहि विचारून पहा; पण कोणाकडूनहि ऐश्वर्यापासून दुःख निवृत्त झालें असें उत्तर येणें शक्य नाहीं. द्रव्यांवांचून तर कोणताहि व्यवहार चालत नाहीं. या सर्वांचा विचार केला. तर असा नियम करतां येईल कीं, " फक्त द्रव्याभावामुळेंच जें सुख मिळत नाहीं, किंवा जें दुःख निवृत्त होत नाहीं, तेवढेंच सुख द्रव्यानें प्राप्त होईल किंवा तेवढेंच दुःख द्रव्यानें निवृत्त होईल " यापेक्षां द्रव्याचा जास्त उपयोग नाहीं. आध्यात्मिक, आधिभौतिक आणि आधिदैविक असें तीन प्रकारचें दुःख असून त्या सर्व दुःखनाशाची सर्व मनुष्यास सदैव इच्छा असून, त्याकरितांच धडपड चालू असते; परंतु त्यापासून सर्व दुःखांचा नाश झालेला दिसून येत नाहीं. व्यवहार जसा दिसतो तसा सत्य आहे, असा ज्यांचा निश्चय आहे त्यास सर्व दुःखनाशाचा व्यावहारिक उपाय सांपडणें शक्य नाहीं. आजपर्यंत शेंकडों दीर्घ प्रयत्न करणारे सार्वभौम राजे होऊन गेले, व अद्यापहि आहेत; पण केवळ ऐश्वर्य किंवा दुसरे व्यावहारिक उपाय, यांपासून कोणाचीही सर्व दुःखांची निवृत्ति झालेली दिसत नाहीं थोडयाच दिवसांपूर्वी झालेल्या महायुद्धापासूनहि हाच सिद्धान्त ठरतो. सन १९१४ ते १९१८मध्यें झालेल्या महायुद्धांत एकापेक्षां एक ऐश्वर्य-संपन्न राष्ट्रें, राजकार्यधुरंधर मंत्री आणि दीर्घप्रयत्नी लोक असूनहि त्या महाबुद्धिमान् म्हणवून घेणाऱ्या इंग्लंडच्या मंत्र्यासहि हिंदुस्थानांतील गरीब लोकांपुढें ईश्वरप्रार्थनेकरितां हात जोडावे लागलेच. म्हणजे पराजय येण्याच्या भीतीमुळें दुःख भोगण्याचा प्रसंग इंग्लंडवर आलाच. तसेंच ईश्वराशिवाय दुसऱ्या कोणासहि न मोजणारा एवढा मोठा जर्मनीचा हिटलर, पण आज त्याचा पत्ताहि नाहीं. या एकंदर व्यवहाराच्या परिस्थितीवरून केवळ ऐश्वर्यप्राप्तीपासून निरतिशय आनंदप्राप्ति

किंवा त्रिविधदु:खनाश केव्हांहि होणें शक्य नाहीं, इतकेंच सांगण्याचा मुद्दा आहे. कोणी म्हणेल द्रव्यापासून तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें सुखप्राप्ति व दु:खनिवृत्ति होत नसेल; पण सर्व जीवांची प्रबल इच्छा मात्र परमानंदप्राप्ति आणि सर्व दु:खांचा नाश व्हावा अशी आहे. ती पूर्ण कशी होणार ? हा प्रश्न शिल्लक राहतोच. यास कांहीं उपाय आहे काय ? असेल तर सांगा. होय, अहो याच इच्छेच्या तृप्तीचा वेदानें जीवब्रह्मैकत्व आणि जगन्मिथ्यात्वनिश्चय करणें,असा उपाय सांगून दुसऱ्या कोणत्याहि उपायानें ही इच्छा तृप्त होणें शक्य नाहीं, असें सांगितलें आहे. आस्तिक अधिकाऱ्यास प्रत्यक्षादि सर्व प्रमाणांत वेदवाक्य हें श्रेष्ठ प्रमाण आहे. म्हणून त्यानें उपनिषद्वाक्यांचा उपक्रमादि लिंगपूर्वक[1] रात्रंदिवस विचार करणें अवश्य आहे. असें पहा कीं, ज्या ज्या पदार्थाविषयीं मिथ्यात्वनिश्चय होतो. त्या त्या पदार्थांपासून कोणासहि दु:ख होत नाहीं असा अनुभव आहे. अशी एक कथा सांगतात एका पुरुषाची स्त्री व्यभिचारिणी होती, तो मात्र आपल्या स्त्रीस सुशील समजत होता. एक वेळ ती स्त्री आपल्या मैत्रिणीजवळ परपुरुषभोगानंदाचा अनुवाद करीत असतां तिचा पति ती हकीगत ऐकत होता. त्यावेळीं त्यास इतका क्रोध आला कीं,तिचा घात करण्याकरितां त्यानें शस्त्र हातांत घेतलें. आपलें भाषण पतीनें ऐकिलें असें तिच्याहि लक्षांत आल्याबरोबर तिनें शेवटचें एक वाक्य मैत्रिणीस असें सांगितलें कीं,' इतका प्रकार पाहून मी एकदम जागी झालें ! ' एवढें आपल्या पत्नीचें शेवटचें वाक्य ऐकून तिच्या पतीचा सर्व राग नाहींसा झाला, इतकेंच नव्हे, तर उलट त्यास पत्नीबद्दल पुन्हा प्रेम उत्पन्न झालें. तर यांत मुद्दा एवढाच कीं, जोंपर्यंत आपल्या पत्नीचा व्यभिचार पति सत्य मानीत होता, तोंपर्यंत त्यास क्रोध आला व दु:ख झालें. आणि शेवटच्या वाक्यश्रवणानें त्याच व्यवहाराविषयीं मिथ्यात्व निश्चय होऊन, दु:ख निवृत्त झालें. गोष्ट थोडी ग्राम्य आहे खरी; परंतु दु:खोत्पादक व्यवहार मिथ्या आहे, असें निश्चित झाल्याबरोबर एकदम दु:खनाश कसा होतो, हे दाखविण्याकरितां लिहिली आहे. याप्रमाणें प्रपंच मिथ्या मानणाऱ्या ज्ञानी पुरुषाशिवाय जीवमात्रांचा व्यवहाराचे ठिकाणीं जोंपर्यंत सत्यत्वनिश्चय आहे, तोंपर्यंत कोणत्याहि उपायानें

---

१. उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वताफलम् ।
अर्थवादोपपत्तीच लिंगं तात्पर्यनिर्णये ॥

दुःखनाश होणें शक्य नाहीं. म्हणून वेदाच्या मनोगतानुरूप जगन्मिथ्यात्व निश्चय करणें अत्यंत अवश्य आहे.

अहो, हें तुमचें म्हणणें अगदीं बरोबर वाटतें; पण मनानें सुद्धां ज्याचा विस्तार आकलन होणार नाहीं, अशा जगद्व्यवहाराची प्रत्यक्ष प्रमाणानें सत्यत्वसिद्धि असतां तुमच्या ह्या चार युक्तींच्या गोष्टी ऐकल्यानें मिथ्यात्वनिश्चय कसा व्हावा, हाच मोठा प्रश्न आहे. तुम्ही कितीहि सांगितलें तरी प्रत्यक्ष प्रतीत होणारी बायका, मुलें, घरदार ऐश्वर्यादि हें कोणासहि खोटें–मिथ्या वाटणार नाहीं, असें वाटतें, कोणींहि मानणार नाहीं, एवढेंच नव्हे, तर जगत् मिथ्या आहे, असें सांगणाऱ्या माणसास वेड्याच्या इस्पितळांत पाठविलें पाहिजे असेंहि ते म्हणतील, हें आम्हीं जाणून आहों; पण हें त्यांचें म्हणणें अनेक जन्मांच्या जगत्सत्यत्वसंस्कारानें आणि प्रतिक्षणीं सत्यत्वबुद्धीनें चाललेल्या व्यवहारामुळें आहे, हें विसरतां कामा नये. असल्या मनुष्यास सकृत् श्रवणानें जगताविषयीं सत्वत्वनिश्चय नष्ट होऊन एकदम मिथ्यात्व-निश्चय व्हावा तरी कसा ? पण जिज्ञासाबुद्धीनें विचार करूं लागल्यास युक्तीपुढें प्रत्यक्ष प्रमाणानें असलेला कोणताही निश्चय दुर्बल ठरण्यास फारशीं अडचण पडत नाहीं. पहा कीं, चंद्रसूर्यांचीं बिंबें प्रत्यक्ष डोळ्यांस बचकेएवढीं दिसतात; पण ज्योतिषशास्त्रवेत्ते गणितानें त्यांचें परिमाण लक्षावधि योजनें आहे म्हणून सांगतात; व त्यावरून विचारी लोक प्रत्यक्षप्रमाण दुर्बल समजून, चंद्रसूर्यांचें परिमाण लक्षावधि योजनें आहे असेंच मानतात. पृथ्वी आपणांस प्रत्यक्षप्रमाणानें सपाट दिसते; पण शास्त्रज्ञ लोक ती साखरलिंबासारखी वाटोळी आहे असें सांगून उपपत्ति अशी सांगतात कीं, जर पृथ्वी सपाट असती तर समुद्रांतील जहाजाचें प्रथम शीड, नंतर मध्यभाग, नंतर तळाचा भाग, असा दिसण्याचा क्रम झाला नसता. या उपपत्तीवरून प्रत्यक्षप्रमाणानें सपाट दिसणाऱ्या पृथ्वी-विषयीं ती वाटोळी असल्याचा निश्चय करतात, त्याप्रमाणें प्रत्यक्ष-प्रमाणानें जगद्व्यवहार सत्य दिसत असला, तरी श्रुतिस्मृतींच्या प्रमाणानें व्यवहाराविषयीं मिथ्यात्वनिश्चय होण्यास हरकत नाहीं. श्रुति काय म्हणते तें पाहा:– "**सदेव सोम्येदमग्र आसीत्**"। (छांदोग्य ६–१–१), या वाक्यानें जगदुत्पत्तीच्यापूर्वीं परमात्म्याचें सत्यत्व सांगून जगन्मिथ्यात्वाविषयीं "**यथा सोम्यैकेन मृत्पिंडेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं**

स्याद्वाचारंभणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम् " (छांदोग्य ६-१-१) असा दृष्टान्त सांगितला आहे. म्हणजे मातीच्या गोळ्यापासून झालेले घट, परळ वगैरे मृत्तिकेचीं कार्यें, हीं एक मृत्पिंड जाणला असतां सर्व जाणल्यासारखी होतात. त्या घटादिकांचें नाम आणि रूप हीं केवल शब्दमात्र आहेत, (वस्तुतः त्यांना सत्यत्व मुळींच नाहीं,) आणि मृत्तिकाच फक्त सत्य आहे. ज्याप्रमाणें श्रुतीनें दृष्टान्तांत मृत्तिका मात्र सत्य आहे असें सांगितलें आहे, आणि घटादि नामरूपात्मक कार्यें केवल शब्दमात्र म्हणजे मिथ्या आहेत, असेंहि सांगितलें आहे. त्याप्रमाणें नामरूपात्मक जगदुत्पत्तीच्यापूर्वीं सत् असा परमात्माच असून, नंतर उत्पन्न झालेलें जगत् मिथ्या आहे, म्हणजे वस्तुतः जगत् म्हणून पदार्थ नाहींच. आहे ते सर्व परमात्माच आहे, असें, " **एतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि** " (छांदोग्य ६-८-७) या वाक्यानें श्रुति सांगते. तसेच " **आत्मैवेदं सर्वम्** " " **अतोऽन्यदार्तम्** " असें छांदोग्यांत, आणि " **इदं सर्वं यदयमात्मा** " " **नेह नानास्ति किंचन** " असे बृहदारण्यकांत, तसेंच " **ब्रह्मैवेदं सर्वम्** " असे मुंडकोपनिषदांत श्रुति सांगते. या सर्व वाक्यांचा थोडक्यांत अर्थ असा कीं, हें सर्व (दिसणारें जगत्) आत्मरूप असून तें आत्मरूपच सत्य आहे, आणि तेंच तूं आहेस. हें सर्व ब्रह्मच आहे. परमात्मस्वरूपाशिवाय नानात्व यत्किंचित्‌हि नाहीं. हें सर्व आत्माच आहे. या वाक्यांत '**कल्पित पदार्थ अधिष्ठानरूप असतो**' या नियमानें दिसणारें सर्व जगत् ब्रह्मरूप-आत्मरूप आहे. तद्व्यतिरिक्त नामरूपात्मक सर्व कार्य रज्जुसर्पाप्रमाणें मिथ्या आहे असें स्पष्ट सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें '**न रूपमस्येह तथोपलभ्यते**' या स्मृतीनेंहि, अर्जुना, ज्याप्रमाणें हें जगत् तुला दिसतें त्याप्रमाणें सत्य नाहीं, असें सांगितलें आहे. अशाच प्रकारची आणखीहि श्रुतिस्मृतिवचनें प्रमाण देतां येतील, पण सर्वांचें तात्पर्य हेंच आहे कीं, सद्रूप परमात्म्याच्या ठिकाणीं वस्तुतः कालत्रयीं जगत् कधींहि नाहीं असें असून दिसतें, तर तें रज्जुसर्पाप्रमाणें मिथ्या आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. आतां असा विचार पाहा कीं, चंद्रसूर्यमंडळें बचकेएवढीं दिसत असतां शास्त्रप्रमाणानें तीं अनेक योजनें विस्तीर्ण अशीं आपण समजतो, किंवा पृथ्वी सपाट दिसत असतां शास्त्रयुक्तीनें वर्तुळ अशी समजतो, त्याप्रमाणें प्रत्यक्षप्रमाणानें जगत् सत्य वाटत असलें, तरी श्रुतिस्मृतिप्रमाणानें

जगन्मिथ्यात्वनिश्चय होण्यास हरकत काय ? कांहींच नाहीं; पण जगत् सत्यत्वाच्या बलवत्तर संस्कारानें आणि श्रुतिस्मृतींच्या अध्ययनाभावामुळें श्रुतिस्मृतींवर विश्वास बसणार नाहीं; अशा विद्येच्या संसर्गामुळें, श्रुतिस्मृतींवर फारसा कोणाचा विश्वास नाहीं; युक्ति मात्र सर्व बुद्धिमान् लोक कबूल करतात. युक्ति म्हणजे अनुमान. याकरितां अनुमानानें जगन्मिथ्यात्वनिश्चय होण्यास हरकत नाहीं. तें अनुमान असें :- "जगत् मिथ्या आहे"-ही प्रतिज्ञा; "अविद्या कार्य आहे म्हणून"-हा हेतु; "जें जें अविद्याकार्य असतें तें तें मिथ्या असतें, असें रज्जुसर्प"-हें उदाहरण; या युक्तीनें जगन्मिथ्यात्व ठरतें.

अहो, तुम्हीं जो अविद्याकार्य म्हणून हेतु सांगितला आहे, तो जगन्मिथ्यात्वामध्यें किंवा रज्जुसर्पाच्या दृष्टांतांतहि असिद्ध आहे असें आम्हांस वाटतें. मग तुमचे म्हणण्याप्रमाणें जग मिथ्या कसें ठरणार? ही किंवा अशाच प्रकारच्या व्यवहारचतुर पुरुषास येणाऱ्या शंका आहेत, अशा सर्व शंकांचें खंडण करून अनिर्वचनीयख्यातीच्या रीतींत युक्तिपूर्वक सर्पास अविद्याकार्यत्व कसें हें स्पष्ट सांगितलें आहे; ख्यातिनिरूपणामध्यें असत्ख्याति, आत्मख्याति, अन्यथाख्याति, अख्याति या चार ख्यात्यांचें थोडक्यांत वर्णन मूळ ग्रंथात आहे, त्याशिवाय श्रीमद्रामानुजादि कांहीं ग्रंथकार सत्ख्याति मानतात व ती सामान्य लोकांस पटण्यासारखी आहे, म्हणून आम्हीं या रहस्यांत सत्ख्यातिवाद्यांचें मत थोडक्यात लिहून त्याचे खंडणहि दिलें आहे. त्याचा वारंवार विचार करणें अवश्य आहे.

या तरंगांत तिसरा चिंतनीय विषय म्हणजे--

(३) अहं शब्दाचा विचार, मुख्य व बाधसमानाधिकरण.

चैतन्याचे चार प्रकार सांगितले आहेत. त्याचें चांगलें चिंतन झालें. म्हणजे अधिष्ठान कूटस्थ व बुद्धींतील आभास यांचें नांव जीव आहे असें निश्चित होईल, म्हणजे जीव जो आपणांस "मी, मी" असें म्हणत असतो, त्या मी शब्दांत कूटस्थ व आभास या दोघांचेंहि ग्रहण होतें. सर्व वेदान्ताचें मुख्य साध्य जर कांहीं असेल, तर जीवास ब्रह्मच आपला आत्मा आहे, असें निःसंदेह प्रत्यक्ष ज्ञान होणें हें आहे व याच ज्ञानानें जीव कृतकृत्य होतो, म्हणजे सर्व संसारदुःख नाहीसें होऊन नित्यपरमानंदस्वरूपाची त्यास प्राप्ति होते, असें वेदान्तशास्त्र गर्जना करून सांगतें. 'ब्रह्मवित्परमाप्नोति शोकं तरति चात्मवित्। रसो ब्रह्मरसं लब्ध्वाऽनंदी

भवती नान्यथा" (पंच. प्र. ११. श्लो. २) यांत ब्रह्माच्या ज्या कल्पित भागावर व्यष्टि-अज्ञान असतें, तेवढ्या भागासच कूटस्थ अशी संज्ञा येते. तेवढा अविद्यांश मानला नाहीं, तर त्या ब्रह्माचें भागास "कूटस्थ" या संज्ञेची आवश्यकताच नाहीं. मग समजुतीकरितां ज्याला आपण कूटस्थ अशी संज्ञा केली होती, ती संज्ञाच नष्ट झाल्याबरोबर कूटस्थ ब्रह्मरूप झालाच. इतकेंच नाहीं तर तो केव्हांहि ब्रह्मरूप आहेच. या निश्चयाचें नांव कूटस्थाचें ब्रह्माशीं मुख्यसमानाधिकरण आहे, असें म्हणतात. आणि बुद्धींत जो आभास आहे, त्या आभासस्वरूपाचा बाध केला, तर त्याचेंहि ब्रह्माशीं ऐक्य होतें, यांस बाधसमानाधिकरण असें म्हणतात.

'मी' या शब्दांतील कूटस्थ आणि आभास, यांचे मुख्य व बाध-समानाधिकरणानें आत्म्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य होणें युक्तीनें बरोबर असलें तरी बाधसमानाधिकरणाचा निश्चय होणें अत्यंत कठीण आहे. वेदान्ताच्या गोष्टी सांगणें सोपें आहे; पण बाधसमानाधिकरणपूर्वक आभासास निःसंदेह ब्रह्मात्मैक्य बोधाची स्थिति वृत्तीवर बाणणें फार फार कठीण आहे. कारण, अनेक जन्मांच्या संस्कारानें देहादिकांचे ठिकाणीं सत्य रूपानें असलेली आत्मत्वबुद्धि कितीहि प्रयत्न केला, तरी नष्ट होणें फार दुर्घट आहे. पुनः पुनः ती आपलें डोकें वर करतेंच. यावज्जीव देहादिकांचे ठिकाणीं आत्मत्वबुद्धि असल्याशिवाय ज्ञात्याचाहि भोजनादि व्यवहार होणें शक्य नाहीं. हें खरें असलें, तरी त्यांचा तो सर्व व्यवहार बाधित असतो, हें निश्चित आहे आणि तसा बाधित असतो म्हणूनच त्यास ज्ञाता म्हणतात. व्यवहार बाधित असल्याचा अनुभव ज्याचा त्यासच असणार. इतरास शास्त्रदृष्टि असली तर अत्यंत सहवासानें ज्ञात्याच्या व्यवहाराचें बाधितत्व समजणें कदाचित् संभवनीय होईल. म्हणून अभ्यासी पुरुषानें आपल्या अभ्यासानें देहादि पदार्थांचे ठिकाणीं असणारा 'अहंममाध्यास' बाधित झाला आहे किंवा नाहीं याकडेच लक्ष ठेवणें श्रेयस्कर आहे. दुसऱ्याची परीक्षा करण्यांत काळाचा अपव्यय न करणें बरें. व्यवहारांत अज्ञानी लोकांची साधकदशेंत असलेल्या व्यवस्थित पुरुषावर; साधुत्वाची बुद्धि होते. सहज स्थितींत असणाऱ्या सिद्धावर साधुत्वबुद्धि होत नाहीं, असें पाहण्यांत येते. सूक्ष्म विचार केला, तर जिवंत स्थितींत सिद्ध पुरुषावर साधुत्वबुद्धि सहसा

होत नाहीं. तो मृत झाल्यानंतर त्याच्या नांवाची समाधि, देऊळ वगैरे झालें, म्हणजे मग त्या पाषाणावर बहुतेक सर्वांचीच साधुत्वबुद्धि होते. कारण, त्या पाषाणाच्या समाधींत शारीरिक दोष मुळींच दिसत नसतात. जशी ही स्थिति आहे, त्याचप्रमाणें बोधशून्य असूनहि चार अक्षरें पाहिलेला व ज्याचें वाक्पटुत्व चांगलें आहे, त्यासहि अज्ञानी लोक साधु असें म्हणतात, पण त्यापासूनहि जीवभाव निवृत्त होऊन परमानंद प्राप्त होणें शक्य नाहीं. "**वाग्वैखरी शब्दझरी शास्त्रव्याख्यानकौशलं " वैदुष्यं विदुषां तद्वत् भुक्तये न तु मुक्तये ॥**" (विवेकचूडामणि) "**पै तोंड भरो का विचारा । आणि अंतःकरणीं विषयासि थारा । तरी नातुडे धनुर्धरा । त्रिशुद्धि मी ॥ तैसा चित्तीं अहंते ठावो । आणि जिभे सकळ शास्त्रांचा सरावो । ऐसेनि कोडी एक जन्म जावो । परी न पविजे माते ॥**" (ज्ञानेश्वरी अ. १५, श्लोक ११). याप्रमाणें श्रुत्यनुसार संस्कृत प्राकृत वचनें बहुत आहेत. हें सर्व सांगण्याचें तात्पर्य इतकेंच कीं, गुरुद्वारां श्रवण केलेल्या महावाक्यविचारानें मुख्य व बाधसमानाधिकरणद्वारां "अहं ब्रह्मास्मि" असा निःसंदेह दृढबोध करून घेण्यास, बाकीच्या जगाच्या उठाठेवी टाकून दक्ष असावें.

पुष्कळ बहिर्मुख लोक बाध शब्दाचा अर्थ नाश असा समजतात; असा अर्थ मानला, म्हणजे ब्रह्मज्ञानी पुरुषास जगद्भान होऊंच नये. असें आपोआपच ठरतें. मग अशा लोकांपुढें तुम्ही कोणताहि सिद्ध पुरुष आणा तरी त्याबद्दलहि " या साधूचें जगद्भान आणि रागलोभ इत्यादि कोठें नष्ट झाले आहेत ? आणि जोंपर्यन्त ते नष्ट झाले नाहींत, तोंपर्यंत या साधूंना मोक्ष प्राप्त झाला या म्हणण्यांत तरी अर्थ काय ? " असें म्हणणारच; पण हे लोक समजतात त्याप्रमाणें बाध शब्दाचा "नाश होणें किंवा न दिसणें" असा अर्थच शास्त्रकारांस अभिप्रेत नाहीं, **बाध शब्दाचा अर्थ " पदार्थ दिसत असूनहि त्याजबद्दल दृढमिथ्यात्वनिश्चय होणें " असा** आहे. आणि याबद्दल उहापोह बाधसमानाधिकरणाचे प्रसंगांत सांगितला आहे. तसा अर्थ समजून घेऊन चिंतन केल्यास " मी ब्रह्म आहें " असा दृढनिश्चय होण्यास हरकत नाहीं.

(४) रामकृष्णादिकांच्या ब्रह्मत्वाविषयीं विचार.

तरंगाचे शेवटच्या भागांत ब्रह्म निर्गुण असल्यामुळें, इंद्रियांचा सन्निकर्ष होणें संभवनीय नाहीं. इंद्रियसन्निकर्षावांचून प्रत्यक्ष ज्ञान होत

नाहीं, आणि ब्रह्माच्या अपरोक्ष–प्रत्यक्ष ज्ञानावांचून तर सर्व संसारदुःख निवृत्ति आणि परमानंदप्राप्ति होत नाहीं, हा तर वेदाचा मुख्य सिद्धान्त; आणि ब्रह्माशीं इंद्रियसंबंध होणें तर शक्य नाहीं, मग ब्रह्माचें प्रत्यक्षज्ञान कसें होणार ? अशी शिष्याची शंका झाल्यावर पुराणामध्यें रामकृष्णादिकांना ब्रह्मता प्रतिपादन केली आहे. त्यावरून रामकृष्णादिकांच्या शरीरांशीं इंद्रियसंबंधद्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान होण्यास हरकत नाहीं. अशा पुराणमतवाद्यांच्या शंकेचें खंडण करतेवेळी रामकृष्णादि देवांचीं शरीरें ब्रह्म नाहींत, असें प्रतिपादन केलें आहे. तें पाहून सगुणोपासक भाविक भक्तांस ग्रंथकार नास्तिक आहे, असें वाटण्याचा संभव आहे; पण सूक्ष्म विचार केला तर तशी शंका मनांत आणण्याचें कारण नाहीं. त्याप्रसंगीं वादाचा विषय रामकृष्णादिकांचीं सावयव, सक्रिय शरीरें, निरवयव, निष्क्रिय, ब्रह्म आहेत किंवा नाहींत एवढाच होता. कोणत्याहि विचारी मनुष्यास शरीरें ब्रह्म नाहींत, असेंच म्हणावें लागेल. तसें म्हटलें तर पुराणवाक्यांस अप्रामाण्य येतें. त्याचाहि परिहार करून इतर जीवांच्या शरीराप्रमाणें रामकृष्णादिकांचीं शरीरें भूतकार्य नाहींत, केवळ भक्तांवर अनुग्रह करण्याकरितां ईश्वरेच्छेनुरूप साक्षात् मायेचीं कार्यें आहेत; आणि जीवाप्रमाणें रामकृष्णादिकांना केव्हांहि देहात्मभ्रांति नसते, वगैरे अभिप्रायानें पुराणकारांनीं रामकृष्णादिकांना ब्रह्मता प्रतिपादन केली आहे. वर सांगितलेल्या अभिप्रायांचा विचार करून नास्तिकत्वाची शंका आल्यास दूर करावी. ग्रंथकार निश्चलदासजी यांनी पुढें ईश्वरस्वरूप पुष्कळ प्रतिपादन केलें आहे. **जोंपर्यंत जीवांना देहात्मभ्रांति आहे, तोंपर्यंत ब्रह्मात्मैक्यबोधप्राप्तीकरितां ईश्वरोपासना अवश्य करणीय आहे.** आणि बोधप्राप्तीनंतरहि यावज्जीव सहजस्थितीची उपासना बोधवानाचीहि असतेच. एकंदरीत श्रवणाची तीव्र इच्छा होईपर्यंत सर्व जीवमात्रांना ईश्वर उपास्य आहे, ही गोष्ट निर्विवाद आहे.

तरंग पांचवा

॥ श्रीगुरुं सच्चिदानंदाय नमः ॥

(१) मध्यम अधिकाऱ्यास साधनाचें निरूपण.

वेदान्तशास्त्रांत ज्ञेय व ध्येय अशा दोन रूपांनीं ब्रह्माचें प्रतिपादन केलेलें आहे. उत्तम अधिकाऱ्यास विचारद्वारां ब्रह्म ज्ञेय म्हणजे ज्ञानाचा विषय असतें, मध्यम अधिकाऱ्यास कांहीं प्रतिबंधामुळें ब्रह्माचें ज्ञान होत नाहीं, म्हणून मध्यम अधिकाऱ्यास तेंच ब्रह्म ध्येय म्हणजे ध्यानाचा विषय असतें. ब्रह्म ज्ञेय असो, किंवा ध्येय असो, पण त्याचें स्वरूप प्रथम समजलेंच पाहिजे. स्वरूपच माहीत नसेल तर ध्याता ध्यान तरी कसलें करणार? उपासनेच्या प्रकरणांत श्रीतुकोबारायांनीं "**पावावया[1] उपासना। ब्रह्मस्थानीं प्रस्थान।**" असें म्हटलें आहे. म्हणून प्रथम उपास्यस्वरूप कळणें अवश्य आहे. उपास्यस्वरूप मागील तरंगांत सच्चिदानंदरूप, निर्विकार, असंग, अद्वितीय (असें ब्रह्मच) असल्याचें सांगितलें आहे. त्यांत ब्रह्माच्या अद्वितीयत्वाबद्दल या तरंगाचा अधिकारी जो '**अदृष्टि**' त्यास शंका उत्पन्न झाली.

(२) द्वैताद्वैताच्या प्रामाण्याविषयीं शंका.

शिष्यः—महाराज, आतां आपण तत्त्वदृष्टीस 'गुरुद्वारां महावाक्य-श्रवण केल्यानें अद्वैतब्रह्मसाक्षात्कार होतो' असें सांगितलें. परंतु वेद, गुरु आणि ब्रह्म असे तीन पदार्थ असतां ब्रह्मास अद्वितीयत्व कसें असेल? इतर अविद्याकार्य पदार्थ जसे मिथ्या आहेत, त्याप्रमाणें गुरु, वेद मिथ्या मानले तर ब्रह्मास अद्वितीयत्व येईल; पण मिथ्या गुरु वेदापासून होणारें मिथ्या ब्रह्मज्ञान संसार कसा निवृत्त करील? सत्य-रज्जुज्ञानानेंच मिथ्या सर्पाची निवृत्ति होते, हें अनुभवसिद्ध आहे. बरें; गुरु–वेदांस मिथ्या मानून त्यांपासून संसार निवृत्त होतो असें म्हणावें तर मिथ्या मृगजलानें तृष्णेचीहि निवृत्ति झाली पाहिजे. म्हणून वेद व गुरु सत्य आहेत किंवा मिथ्या आहेत, म्हणजे द्वैतमत प्रमाण आहे किंवा अद्वैत मत प्रमाण आहे, याचें समाधान सांगावें अशी प्रार्थना आहे.

---

१. यज्ञभूतांच्या पाळणा। भेद कार्याकारणा॥ हें अभंगाचें मूळ आहे.

श्रीगुरु:—हे शिष्य, भगवान् शंकरांनीं शंकराचार्याचें रूप धारण करून जें अद्वैतमत प्रतिपादन केलें आहे तेंच प्रमाण आहे. द्वैतमताचें प्रतिपादन करणारे रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, निंबार्क आणि वल्लभाचार्य या चारी आचार्यांचें मत अप्रमाण आहे असें समज. कारण, ते तत्त्वनिर्णयामध्यें वेदविरुद्ध अर्थाचें प्रतिपादन करतात.

शिष्य:— श्रीशंकाराचार्यांचेंच अद्वैतमत प्रमाण मानण्याविषयीं आधार काय ?

श्रीगुरु:— भगवान् व्यासांनीं पुराणांत[१] असें सांगितलें आहे कीं, कलियुगांत वेदांचा निरनिराळ्या प्रकारें अर्थ करतील. तेव्हां साक्षात् शंकर भक्तकल्याणाकरितां शंकराचार्यांचा अवतार धारण करून सर्व मतांचें खंडण करतील; आणि जैन-बुद्ध मतांचा समूळ नाश करून व गंगेंतून श्रीविष्णूची मूर्ति काढून बद्रिकाश्रमी स्थापन करतील. सूर्योदय झाला म्हणजे ज्याप्रमाणें अंधकाराचा नाश होऊन सर्व पदार्थांचें निःसंशय ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें वेदार्थाचें ज्ञान शंकराचार्यांचे व्याख्यानानें होईल. त्याविरुद्ध जे वेदाचा अर्थ करतील, ते धूर्त[२] आहेत असें समज. याप्रमाणें पुराणवचन असून वसिष्ठांनीं आपल्या वाशिष्ठ ग्रंथांत अद्वैतमताप्रमाणें दृष्टिसृष्टिवाद[३] अनेक युक्तींनीं प्रतिपादन केला आहे. तसेंच युक्तीनेंहि द्वैतमत विरुद्ध आहे, हें खंडणखाद्यादि ग्रंथांत सिद्ध केलें आहे. शिवाय भेदवाद श्रुतिविरुद्ध आहे. " नानात्वे जो पाहतो, तो मृत्यूपासून मृत्यु पावतो " असें कठवल्लींत (२, ४, १०), तसेंच " द्वैतापासूनच भय आहे " " तो माझ्यापासूनच भिन्न आहे, असा भेद पाहणारा देव-पशु आहे " अशा अर्थाच्या वेदवाक्यांनीं भेदज्ञानास दुःख हेतू सांगून भेदज्ञानी पुरुषाची निंदा केली आहे. शेतकऱ्यांपासून बैलांस जसें दुःख होतें,

---

१. कलौ रुद्रो महादेवो लोकानामीश्वरः परः ।
करिष्यत्येवतारं स्वं शंकरो नीललोहितः ॥
श्रौतस्मार्तप्रतिष्ठार्थं भक्तानां हितकाम्यया ।
उपदेक्ष्यंति तज्ज्ञानं शिष्याणां ब्रह्मसंमितम् ।
सर्व वेदांत सारं च धर्मान्वेदनिदर्शनान् । कर्मपुराण.

२. ठक, फसविणारें. ३. दृष्टि म्हणजे वृत्तिज्ञान; तें असतें तोंपर्यंतच सृष्टि असते. याचें नांव दृष्टिसृष्टिवाद.

त्याप्रमाणें भेदज्ञानी पुरुषांस देवापासून दुःख होतें; म्हणजे व्रतें, उपवासादि कष्ट भोगावे लागतात.

(३) द्वैतमत त्याज्य आहे.

याकरितां अतिदुःख देणाऱ्या द्वैतवचनांचा परित्याग करून शंकराचार्यांच्या अद्वैत व्याख्यानाचे ठिकाणीं प्रामाण्याचा निश्चय कर. अद्वैतनिश्चय करूनहि द्वैतप्रतिपादक वाक्यांचें जरी नुसतें स्मरण झालें तरी त्यापासून तुला दुःख होईल. याजबद्दल तुला एक गोष्ट सांगतों.

(४) भर्च्छूची कथा.

एका राजाचा अत्यंत प्रिय असा भर्च्छू नांवाचा प्रधान होता. सर्व राजकार्य त्याच्या स्वाधीन होतें. त्यामुळें बाकीच्या अमात्यादिकांना भर्च्छूचा फार हेवा वाटत असे. त्यामुळें सर्वांनीं युक्ति करून बंडवानास दंगा करावयास पाठविलें. बंडाची बातमी राजास कळतांच त्यानें दरबार भरवून, बंडाचा नाश कोण करील ? असा प्रश्न केला असतां सर्वांनीं राजाची प्रार्थना केली कीं, महाराज, नेहमीं प्राणसंकटाचे वेळीं आम्हांस पाठवितां, आणि भर्च्छूची स्तुति करतां. या वेळीं त्यास कां पाठवीत नाहीं ? तेव्हां भर्च्छूनें राजास विनंति केली कीं, मला आज्ञा होईल तर मी बंडाचा नाश करीन. त्याप्रमाणें बंडाचा नाश करण्याविषयीं राजानें भर्च्छूस आज्ञा केली. भर्च्छूनें तात्काळ बंडाचा नाश केला; परंतु अमात्यांच्या सल्ल्याप्रमाणें बंडवाल्यांनीं भर्च्छूसहि फार मारिलें. हें इतर अमात्यांचें कपट भर्च्छूच्या लक्षांत आलें, आणि त्यास असें वाटलें कीं, आतां मी राजापाशीं जावयाचें मनांत आणलें, तर हे दुष्ट माझा प्राणच घेतील. याकरितां या ऐश्वर्याचा परित्याग करून भगवत्प्राप्तीकरितां तप करण्यास वनांत जाणेंच चांगलें. त्याप्रमाणें तपाच्या उद्देशानें अंगास राख लावून तो वनांत गेला. वनांत एकांतस्थानीं जाऊन बसल्यावर त्यास फार आनंद झाला. आनंद कोणास किती असतो, याविषयीं तैत्तिरीयश्रुतींत वर्णन केलें आहे. मनुष्यास किती आनंद मिळणें शक्य आहे, याचें वर्णन करतांना श्रुति असें सांगतें कीं:—

तरुण, रूपवान् विद्वान्, निरोगी, सशक्त, स्थिरमनाचा, ज्याचेजवळ पुष्कळ सैन्य आहे असा, सर्व ऐश्वर्यानें भरलेल्या पृथ्वीचें पालन करणारा आणि सर्व भोगानें संपन्न अशा सार्वभौम राजास जो आनंद असतो त्यास मानुषानंद म्हणतात. त्या मानुषानंदापेक्षां शंभरपट जास्त आनंद

मनुष्यगंधर्वास असतो. त्याहून शतपट **देवगंधर्वांस**, त्यापेक्षां शतपट **पितरांस**, त्याहून शतपट **अजानदेवास**, त्यापेक्षां शतपट **कर्मदेवास**, त्याहून शतपट **मुख्यदेवास**,[1] त्यापेक्षां शतपट **इंद्रास** त्याहून शतपट **बृहस्पतीस**, त्याहून शतपट **प्रजापतीस** आणि त्यापेक्षां शतपट **ब्रह्मदेवास**[2] आनंद असतो; परंतु एवढ्या मोठ्या ब्रह्मदेवाच्या आनंदापेक्षांहि जास्त आनंद **वासनारहित एकान्तवासी पुरुषांस** असतो.

अशा एकांतवासाचा आनंद भर्च्छू भोगीत असतां त्यानें तुच्छ वैषयिक दुःखाचे म्हणजे स्त्रीधनपुत्रादिकांपासून होणाऱ्या दुःखाचें वर्णन करून त्यांचे ठिकाणीं मोहित असलेल्या पुरुषांची फार निंदा केली आहे विषयापांसून होणाऱ्या दुःखाचा अनुभव सर्वांस नित्य आहे, म्हणून त्याचें वर्णन या ठिकाणीं केलेलें नाहीं, असो. भर्च्छू विषयाचा परित्याग करून तपाकरितां एकांतांत बसला हें वर्तमान इतर अमात्यांस समजल्यावर त्यांनीं राजास भर्च्छू मेला असें कळविलें. हें खोटें वर्तमान राजानें सत्य मानून भर्च्छूचे गादीवर दुसऱ्यास बसविलें, व त्यास प्रधानाचीं वस्त्रें दिलीं. त्या नवीन प्रधानास भर्च्छू तपस्वी झाल्याचें माहीत होतेंच. म्हणून अशी चिंता उत्पन्न झाली कीं, भर्च्छू जिवंत असून तो तपस्वी झाला आहे, हे राजास कळेल किंवा राजा त्यास जर समक्ष पाहील, तर आपण लबाड ठरून राजदंडास पात्र होऊं याकरितां त्यानें राजास भर्च्छु भूत होऊन सर्वांगास राख लावून जो कोणी भेटेल त्यास तो मारतो असें सांगितलें. हें ऐकून खऱ्याखोटयाचा कांही एक विचार न करतां भर्च्छू मरून भूत झाला, असा राजानें निश्चय केला. नंतर सहज एके दिवशी राजा शिकारीस गेला असतां, घोर वनांत तपश्चर्या करीत बसलेल्या भर्च्छूस त्यानें प्रत्यक्ष पाहिलें, परंतु त्यास आनंद न होतां भर्च्छू मरून भूत झाला या विपरीत निश्चयामुळें, भूताचें भय मानून तो पळून गेला. त्याप्रमाणें द्वैतवाद्यांच्या वचनांवर जे विश्वास धरतील त्यांस अद्वैत ब्रह्मज्ञान झालें तरी तें टिकणार नाहीं, उलट दुःख मात्र भोगावें लागेल. याकरितां द्वैत वचनांवर जो विश्वास ठेवणार नाहीं, त्यास महावाक्यविचारानें अद्वैत ब्रह्मज्ञान होईल. भेदवाक्यें नरकाचीं साधनें आहेत, आणि त्यांचें प्रतिपादन करणाऱ्या पुरुषास पुरुषार्थ प्राप्त झाला नाहीं. याकरितां

---

१. एकादश रुद्र, द्वादशादित्य आणि अष्टवसु. २. ब्रह्मदेवास होणारा आनंद मानुषानंदापेक्षां एक हजार परार्धपटीनें जास्त आहे.

भेदवाद्यांची संगती करूं नये, त्यांचें भाषण ऐकूं नये, कदाचित् ऐकण्याचा प्रसंग आलाच तर तें निंद्य म्हणून त्याचा त्याग करावा. धूर्त अमात्यांच्या वचनांचा विचार न करतां तीं वचनें सत्य मानल्यामुळें ज्या भर्च्छूंस पाहिल्याबरोबर राजास अतिशय आल्हाद होत असे, त्याच भर्च्छूंस पाहून राजास दुःख झालें. त्याचप्रमाणें ज्या अद्वितीय ब्रह्मज्ञानानें मुमुक्षू कृतार्थ होणार; परंतु धूर्त भेदवाद्यांच्या वचनांवर विश्वास ठेवून भेदनिश्चय केला तर त्या अद्वितीय ब्रह्मज्ञानापासूनच मुमुक्षूस अनर्थपरंपरा भोगावी लागेल. येवढेंच तुझ्या लक्षांत येण्याकरितां भर्च्छूंची कथा सांगितली.

(५) वेद गुरूंना पारमार्थिकदृष्टया मिथ्यात्व.

आतां ब्रह्माच्या अद्वितीयत्वसिद्धीबद्दल वेद–गुरु सत्य आहेत किंवा मिथ्या आहेत याचें समाधान सांगतों :—

पारमार्थिकदृष्टया वेद–गुरु मिथ्या आहेत; त्यांना व्यावहारिक सत्यत्व असलें तरी ज्या अर्थी सर्व व्यवहार अविद्याकार्य मिथ्या आहे त्या अर्थी त्या मिथ्या व्यवहारांतील वेद–गुरुहि मिथ्याच आहेत. आतां वेद–गुरु मिथ्या मानलें तर त्या मिथ्या वेद–गुरूंच्या उपदेशानें संसार कसा निवृत्त होईल ? आणि मिथ्या वेद–गुरूंपासून संसार दुःख निवृत्त होतें, असें मानावें तर मगजलानें तृष्णेची निवृत्ति कां होऊं नये ? या शंकेचे उत्तरांकरितां अगोदर एक कथानक सांगतों.

(६) मिथ्या वेद–गुरूंपासून संसारनिवृत्तीविषयीं राजाची गोष्ट.

इंद्राप्रमाणें बलवान् असा एक प्रतापी राजा होता, त्याचे पुष्कळ राजवाडे असून भीमासारखे शूर शिपाई हातांत नागवीं शस्त्रें घेऊन राजद्वार रक्षण करीत होते. ज्याठिकाणीं चिलटाचाहि प्रवेश होणार नाहीं अशा बंदोबस्ताच्या उंच महालांत पुष्पशय्येच्या पलंगावर राजा निजला असतां त्यास स्वप्न पडलें कीं, आपण घोर अरण्यांत आहोत, कोल्ह्यानें आपला पाय बळकट धरला आहे; कांहीं केल्या सोडीत नाहीं. असें पाहून, ह्या कोल्ह्यास कोणी मारणार आहे काय ? अशा तो हांका मारूं लागला; परंतु नागवीं शस्त्रें घेऊन राजाच्या रक्षणाकरितां उभ्या असलेल्या शिपायांपैकीं कोणीसुद्धां धांवून राजास साहाय्य केलें नाहीं. मग राजानेंच कोल्ह्यास काठी मारली. तेव्हां कोल्हा मेला, व पायांतून त्याचे दांतहि निघाले. मग राजा लंगडत लंगडत काठी घेऊन वैद्याच्या घरीं आला व त्यापाशीं मलमपट्टी मागूं लागला. वैद्यानें सांगितलें कीं, पट्टी

तयार नाहीं; एक पैसा दे, म्हणजे पट्टी तयार करून देतो; पण जवळ पैसा नाहीं म्हणून राजा माघारी फिरून शोक करूं लागला कीं, माझ्या जीवितास धिक्कार असो. वैद्यास देण्यास एक पैसाहि मजजवळ नसावा!! या जगांत पैशावांचून आपली रडकथा कोण ऐकेल? मी जर भाग्यवान असतो तर हेच वैद्यबोवा माझ्या घरीं धांवत आले असते. ज्याप्रमाणें वैद्य गरीब रोग्यांचा त्याग करितात, त्याप्रमाणेंच यानें माझा त्याग केला; पण मी एकट्या वैद्यासच काय म्हणून दोष द्यावा? **जगांत स्वार्थाशिवाय कोणीच कोणावर प्रीति करीत नाहीं.** आई, बाप, बंधू, मुलगा हीं सर्व एकमेकांवर स्वार्थाकरितांच प्रीति करितात. स्वार्थ नसला तर कोणी कोणास ढुंकूनसुद्धां पाहात नाहीं. काय चमत्कार सांगावा! ज्याचा घटकाभर वियोग सहन होत नाहीं, झाला तर अतिदुःख होतें, असा कोणी प्रिय, बहुत दिवसांनीं भेटला तर त्यास आलिंगन देण्याकरितां धांवतात. त्यासच पुढें दुर्दैवानें गलितकुष्ट होऊन बोटें झडलीं आणि तोंड विद्रूप झालें तर हा पापी अजून का मरत नाहीं! म्हणून त्याचें मरणाबद्दल तेच नवस करण्यास तयार होतात. ज्या स्त्रीला पति फार प्रिय असतो व त्यास नेहमीं आलिंगन देऊन बसावेसें वाटतें, तीच स्त्री नाकास पदर लावून त्याच्या अंगावरचा वारा चुकवितें. ज्या आईबापांनीं त्यास अंगाखांद्यावर खेळविलें, जे बंधू प्रीतीनें आलिंगन देत होतें, तेच त्याच्याशीं पडद्याच्या आडून व्यवहार करतात. असा विचार केला तर सर्व जग स्वार्थी आहे. स्वार्थावांचून कोणी कोणास विचारत नाहीं. दरिद्री मी! कर्मामुळें ईश्वरानें मजजवळ कोणाचा स्वार्थ पूर्ण होईल अशी स्थिति ठेविली नाहीं. मग या वैद्यानें तरी मजसारख्या दरिद्र्याला मलमपट्टी काय म्हणून द्यावी? असें मनांत चिंतन करीत असतां, त्यास एक दयाळु साधु भेटून त्यानें औषध दिल्या-बरोबर कोल्ह्याच्या दातांचें दुःख नाहींसे झालें. इतकें पाहून तो राज जागा झाला, आणि पाहतो तों, घाव, दुःख, साधु आणि औषध यांपैकीं त्यास कांहींच दिसलें नाहीं. सर्व नाहींसें झालें. हे शिष्य, या दृष्टान्ता-वरून हें समज कीं, जेव्हां राजा खोटें दुःख भोगीत होता, तेव्हां त्याचे-जवळ सत्य द्रव्याचीं भांडारें, शेंकडों राजवैद्य, हजारों शस्त्रधारी योद्धे होते; परंतु त्यास त्या सत्य सामुग्रीपैकीं कोणाचाहि उपयोग झाला नाहीं

तात्पर्य, मागील तरंगांत सांगितल्याप्रमाणें संसारदुःखच अगोदर मिथ्या आहे. मग त्या मिथ्या दुःखाच्या निवृत्तीचें साधन वेद गुरूहि मिथ्याच पाहिजेत. मिथ्या पदार्थाच्या निवृत्तीकरितां सत्य साधनाची जरूरी नाहीं. सत्य साधनानें मिथ्या पदार्थाचा नाश होणारहि नाहीं. जर सत्य साधनानें मिथ्या पदार्थाचा नाश होईल असें मानलें तर स्वप्नांत जेव्हां राजाजवळ मिथ्या कोल्हा आला, तेव्हां राजानें सत्य महायोद्ध्यास पुष्कळ हांका मारल्या; परंतु सत्य महायोद्ध्यांपैकीं कोणी धांवून गेला नाहीं. मग राजानें मिथ्या दंडानेंच त्या कोल्ह्याचा नाश केला. आणि राजाच्या पायास मिथ्या क्षत झालें, तेव्हां कोणत्याहि सत्य वैद्याचा उपयोग झाला नाहीं. राजाजवळ वैद्यास देण्यास एक पैसाहि नव्हता. तेव्हां उशाशीं सत्य द्रव्याचीं भांडारें होतीं; परंतु त्यांपैकीं एक पैशाचाहि उपयोग झाला नाहीं. एकंदरीत वरील सत्य पदार्थ, मिथ्या दुःखाच्या निवृत्तीस निरुपयोगी झालें. आणि त्या मिथ्या दुःखाच्या निवृत्तीस मिथ्या साधु व त्याचें मिथ्या औषध उपयोगी पडून राजाच्या मिथ्या दुःखाचा नाश झाला अशा प्रकारच्या स्वप्नाचा सर्वांस अनुभव आहे. जागृतींतील पदार्थांचा स्वप्नात कोणास कधीहि उपयोग होत नाहीं, त्याप्रमाणें **मिथ्या संसार-दुःखाचा नाश मिथ्या वेद-गुरूंनींच होतो**. वेद-गुरु सत्य असण्याची जरूरीच नाहीं. वेद-गुरु सत्य असते तर त्यांच्यानें मिथ्या संसारदुःख निवृत्तहि झालें नसतें. सर्व मिथ्या प्रपंचांत पारमार्थिक सत्य ब्रह्मव्याप्त आहे. त्याच्याकडून कोठें संसार निवृत्त होतो आहे? याचा विचार कर.

(७) मृगजलाचा दृष्टान्त विषम आहे.

आतां मिथ्या वेद-गुरूंपासून संसारदुःखाचा नाश होतो, तर मिथ्या मृगजलानें तृष्णेचाहि नाश झाला पाहिजे; या शंकेचें समाधान सांगतों. हा तुझा मृगजलाचा दृष्टान्त विरुद्ध आहे. कारण, जगतांतील सर्व पदार्थांत तीन प्रकारचीच सत्ता आहे.

(१) **ज्याचा तिन्हीं कालांत बाध होत नाहीं, त्याची पारमार्थिक सत्ता आहे**; असें फक्त ब्रह्मचैतन्य आहे. ब्रह्मचैतन्याहून बाकी सर्व मिथ्या पदार्थांचीं दोन प्रकारची सत्ता आहे.

(२) **ज्याचा ब्रह्मज्ञानाशिवाय दुसऱ्या कशानेंहि बाध होत नाहीं, फक्त ब्रह्मज्ञानानेंच बाध होतो, त्याची व्यावहारिक सत्ता आहे**. असे ईश्वरानें उत्पन्न केलेले देहेंद्रियादि व्यावहारिक पदार्थ आहेत. ईश्वर

सृष्ट व्यावहारिक सत्तावान् पदार्थांचा ब्रह्मज्ञानावांचून कालानें नाश होतो असें आपण नेहमीं पाहतो; पण बाध मात्र ब्रह्मज्ञानावांचून होत नाहीं. मूल[1] अविद्येचें कार्य जागृत पदार्थ, ज्यांतजन्म मरण बंधमोक्षादि व्यवहार होतो अशा ईशसृष्ट पदार्थांची व्यावहारिक सत्ता आहे.

(३) **ब्रह्मज्ञानावांचून ज्याचा बाध होतो ते तूल[2] अविद्याकार्य पदार्थ असतात. त्यांची प्रातिभासिक सत्ता** आहे. "**प्रतीति मात्र सत्ता म्हणजे होणें किंवा असणें," हा प्रातिभासिक शब्दाचा अर्थ आहे.** भ्रमामध्यें सर्प, रुपें यांचीं प्रतीति मात्र होत असते, म्हणून ते प्रातिभासिक आहेत. या तीन सत्ता लक्षांत आल्या म्हणजें असें ध्यानांत येईल कीं, संसारदु:ख आणि वेद-गुरु यांची एकच व्यावहारिक सत्ता आहे. म्हणून मिथ्या वेद–गुरूंपासून मिथ्या संसारदु:खाचा नाश होण्यास हरकत नाहीं.

आतां तुझ्या मृगजलाच्या दृष्टान्तांत, पिपास (तृष्णा, तहान) हा ईश्वरसृष्ट प्राणाचा धर्म असून त्याचा ब्रह्मज्ञानावांचून बाध होत नाहीं. म्हणून प्राणधर्म तृष्णा ही " व्यावहारिक सत्तावान् " आहे आणि मृगजलाचा ब्रह्मज्ञानावांचूनहि बाध होतो, म्हणून मृगजल "प्रातिभासिक सत्तावान् " आहे, आणि **समान सत्तेंतील पदार्थच एकमेकांस साधक किंवा बाधक होतात**; भिन्न सत्तेंतील पदार्थ एकामेकांस साधकबाधक होत नाहींत असा नियम आहे. तृष्णा (तहान) हा प्राणाचा धर्म असून तिची व्यावहारिक सत्ता आहे. व मृगजलाची प्रातिभासिक सत्ता आहें. कारण, मृगजलाचा ब्रह्मज्ञानावांचून बाध होतो. (यावरून हे सिद्ध होते कीं) तृष्णा आणि मृगजल यांच्यांत सत्तेचा भेद आहे. म्हणून मृगजलानें तृष्णेची निवृत्ति होत नाहीं. म्हणून मृगजलाचा दृष्टांत विषम आहे.

शिष्य:—सत्ताभेद लक्षांत आल्यामुळें मृगजलाच्या दृष्टान्तांत काय दोष होता, हें समजलें; परंतु दुसरी शंका अशी येते कीं, ब्रह्माहून सर्व पदार्थ मिथ्या असतां त्या मिथ्या पदार्थांत कांहींचा ब्रह्मज्ञानानेंच बाध व्हावा आणि कांहींचा ब्रह्मज्ञानावांचून बाध व्हावा असा भेद कां असावा ? तें समजत नाहीं.

---

१. त्रिगुणात्मक अविद्या. २.दोषसहित अविद्या.

(८) मिथ्या पदार्थांत दोन सत्ता मानण्याचें कारण.

श्रीगुरुः——आमच्या दृष्टीनें सर्व पदार्थ रज्जुसर्पाप्रमाणें मिथ्याच आहेत. त्यांत भेद मुळीच नाहीं. मुमुक्षूच्या दृष्टीनें त्या मिथ्या पदार्थांत भेद स्वीकारलेला आहेच, तो भेद क्षणमात्र आम्हीं स्वीकारून आतां असा नियम केला कीं, " **ज्याच्या अज्ञानानें जें उत्पन्न होतें तें त्याच्या ज्ञानानेंच निवृत्त होतें.** " जसें, शुक्तीच्या अज्ञानानें रजत उत्पन्न होतें, आणि तिच्याच ज्ञानानें तें निवृत्त होतें. तसेंच ब्रह्माच्या अज्ञानानें अहंकारादि जगत् उत्पन्न होतें, आणि ब्रह्मज्ञानानेंच तें निवृत्त होतें. या नियमानें रज्जुसर्पाची प्रातिभासिक सत्ता व ईश्वरसृष्ट पदार्थांची व्यावहारिक सत्ता असा भेद केला आहे.

(९) जगदुत्पत्तीच्या क्रमाविषयीं प्रश्न व उत्तर.

शिष्यः——महाराज, ब्रह्माचे अज्ञानापासून जगत् उत्पन्न होतें, त्या जगताच्या उत्पत्तीचा क्रम ऐकावा अशी इच्छा आहे.

श्रीगुरुः——खरोखर जगाच्या उत्पत्तीचा क्रम मुळींच नाहीं. कारण, चवथ्या तरंगांत प्रथम अजातवाद सांगितला आहेच. म्हणून जगाचे क्रमाचा विचार करणें म्हणजे मृगजलांत वस्त्र भिजवून पिळण्याचा प्रयत्न करण्यासारखाच आहे. आतां वेदांमध्यें निरनिराळ्या रीतीनें जगदुत्पत्ति सांगितली आहे. ती अशीः–

(१) **छांदोग्यांत** सद्रूप परमात्म्यापासून अग्नि, जल आणि पृथ्वी असा तीनच भूतांचा क्रम सांगून त्यापासून सर्व जगत् झालें.

(२) **तैत्तिरीय** उपनिषदांमध्यें, आकाश, वायू, अग्नि, जल आणि पृथ्वी अशा क्रमानें पांच भूतांची उत्पत्ति सांगून त्यापासून जगत् झालें.

(३) **ऐतरेयांत**, परमेश्वर क्रमावांचून एकदम जगताची उत्पत्ति करतो, असें सांगितलें आहे.

(१०) जगदुत्पत्तीविषयीं श्रुतिवाक्याचे तात्पर्य.

जगदुत्पत्तीच्या या निरनिराळ्या प्रकारांवरून जगत् मिथ्या आहे, असेंच सिद्ध होतें. जगत् म्हणून कांही सत्य पदार्थ असता, तर त्याची उत्पत्ति परस्परविरुद्ध अशा अनेक प्रकारांनीं सांगितली नसती. ज्याअर्थीं अनेक प्रकारें जगदुत्पत्ति वेद सांगतो, त्याअर्थीं जगदुत्पत्तीच्या प्रतिपादना-

मध्यें वेदाचें तात्पर्यंच नाहीं. **मुमुक्षूनें स्वीकारलेल्या जगताचा निषेध करून, मुमुक्षूस अद्वैतबोध व्हावा हें तात्पर्य आहे.** म्हणून ब्रह्मस्वरूपावर मिथ्या जगताचा आरोप केला आहे. यास दृष्टान्त असा:—विनोदाकरितां एकानें (शोभेच्या) दारूचा हत्ती केला. हत्ती पेटविण्याचे वेळीं त्याचे कान व सोंड वांकडे झाले आहेत असें त्यास दिसलें; तरी तो हत्ती उडविणारा माणूस ते नीट करण्याचा प्रयत्न करीत नाहीं. कारण हत्ती सुंदर करण्याचा त्याचा उद्देश नसून पेटवून देण्याचाच उद्देश होता त्याप्रमाणें अद्वैत ब्रह्मज्ञानास प्रतिबंध हें जगत् करतें त्याचा अपवाद म्हणजे निरास करण्याकरितां प्रथम जगाचा आरोप (अध्यारोप) केला. जगत् सत्य नसल्यामुळें वाटेल त्याप्रमाणें उत्पत्ति सांगितली. वेदांत परमात्म्याचें सच्चिदानंद अशा एकच रूपानें जसें वर्णन केलें आहे, तसें जगताचें केलें नाहीं. याचें कारण **जगत् म्हणून सत्य पदार्थच नाहीं. म्हणून वेदाचा अभिप्राय जगत् निषेधांत आहे, जगदुत्पत्तींत नाहीं हें सिद्ध झालें.**

शिष्य:—महाराज मग ब्रह्मसूत्राच्या दुसऱ्या अध्यायांत सूत्रकार (भगवान व्यास) आणि भाष्यकार (श्रीशंकराचार्य) यांनीं तैत्तिरीय श्रुत्यनुसारच सर्व उपनिषदांचा अभिप्राय सांगितला आहे, तो कां ?

श्रीगुरु:—तो मंद जिज्ञासूकरितां सांगितला आहे,कारण, उत्पत्तीवाक्यांचा पूर्वीं सांगितलेला अभिप्राय लक्षांत न येतां उपनिषदांत निरनिराळ्या प्रकारानें जगताची उत्पत्ति सांगितली, हें पाहून उपनिषदांचा आपापसांत विरोध आहे अशी मुमुक्षूस भ्रांति होऊन उपनिषदांवर विश्वास राहणार नाहीं म्हणून ती भ्रांति निवृत्त करण्याकरितां तात्पर्यानें सर्व उपनिषदांमध्यें एकरूपानें जगदुत्पत्तीचा प्रकार सांगितला आहे. दुसरें असें कीं, ज्यास केवळ विचारानें यथार्थ ब्रह्मज्ञान होत नाहीं, **त्यास लयचिंतनास त्या जगदुत्पत्ती क्रमाचा उपयोग व्हावा हें होय.** ज्या क्रमानें जगताची उत्पत्ति सांगितली, त्याहून उलट क्रमानें लयचिंतन करावें. मनुष्य ज्या क्रमानें जिना चढतो, त्याच्या उलट क्रमानेंच तो खाली उतरतो. त्याप्रमाणें लयचिंतनानें अद्वैत ब्रह्माचें ठिकाणीं बुद्धि स्थिर होते. त्या लयचिंतनाचा प्रकार सुरेश्वराचार्यांनीं पंचीकरणांत सांगितला आहे. तो प्रकार थोडक्यांत सांगतों.

(११) शुद्ध ब्रह्म जगतास कारण नाहीं.

जगताच्या उत्पत्तीचा विचार करावयाचा, म्हणजे प्रथम हें जग

कोठें व कसें उत्पन्न झालें याचा विचार करणें अवश्य आहे. जगदुत्पत्ती-संबंधीं विचार करूं गेलें, तर असंग शुद्ध परमात्म्यापासून जगत् उत्पन्न होतें असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. यास दृष्टान्त असा कीं, ज्याप्रमाणें सडीक शुद्ध तांदुळापासून किंवा फोलफट काढलेल्या कोणत्याहि बीजा-पासून अंकुरोत्पत्ति होत नाही. तसेंच केवल पुरुषापासून पुत्रादि उत्पन्न होत नाहींत. त्याप्रमाणें **असंग, अक्रिय, अविकारी, शुद्ध ब्रह्मापासून जगदुत्पत्ति होणार नाहीं**, ही गोष्ट प्रथम लक्षांत ठेविली पाहिजे. तात्त्विक दृष्टीनें ब्रह्माशिवाय दुसरा पदार्थच नाहीं. मग त्यास संबंध तरी कोणाचा होणार? कोणाचाहि नाहीं, म्हणून तें **असंग** आहे. नित्य एकरूप आहे, म्हणून **अविकारी** आहे. व्यापक आहे, म्हणून **अक्रिय** आहे. अविद्यादि पदार्थांचा संबंध लागत नाही, म्हणून **नित्यशुद्ध** आहे. अशा नित्यशुद्धबुद्ध परमात्म्यापासून जगत् उत्पन्न होत नाहीं, हें खरें असलें तरी प्रत्यक्ष दिसतें ह्याची वाट काय? असा प्रश्न पुढें येतोच.

(१२) मायेचा स्वीकार करणें अवश्य आहे.

अशा अडचणीमुळें पुत्रादि कार्याच्या सिद्धिकरितां ज्याप्रमाणें पुरुषास एक स्त्री मानावी लागते, त्याप्रमाणें परमात्म्याचें ठिकाणीं कांहीं तरी **माया म्हणून एक पदार्थ माना, नव्हे, मानलाच पाहिजे. त्यावांचून जगताची व्यवस्थाच लागणार नाहीं**. बरें, माया मानावयाचीच ठरली म्हणजे जगांतील बऱ्यावाईट पदार्थांची व बंधमोक्षाची नीट व्यवस्था लागेल, अशी तीं सत्त्व, रज, तम या तीन गुणानें युक्त अर्थात् त्रिगुणात्मक अशीच मानली पाहिजे.

(१३) माया कशी मानावीं याविषयीं शंका व समाधान.

शिष्य:—जगताच्या सिद्धीकरितां माया मानली पाहिजे हे खरे; पण ती परमात्म्याच्या आश्रित न मानतां सांख्यमताप्रमाणें स्वतंत्र मानून ती वाटेल तेव्हां स्वतःचे सामर्थ्यानें जगत् उत्पन्न करते व वाटेल तेव्हां नाश करते, अशी मानली तर काय बिघडेल?

श्रीगुरु—मायेस स्वतंत्र मानणें वेदांस संमत नाहीं; आणि जर ती वाटेल तेव्हां जगत् उत्पन्न करणार, तर मोक्षसाधनें व्यर्थ होतील. कारण, मुमुक्षूनें प्रयत्नानें एकवार जगताची निवृत्ति केली, तरी वाटेल तेव्हां माया जगत् पुनः उत्पन्न करीलच. शिवाय पुरुषाचे आश्रयावांचून केवल स्त्रीपासून पुत्रादि कार्यें उत्पन्न होत नाहींत, हे प्रत्यक्ष आहे. म्हणून

स्वतंत्र माया, जगत् उत्पन्न करण्यास समर्थ नाहीं. जगदुत्पत्तीच्या संगतीकरितां जर माया मानावयाची, तर ती परमात्म्याचे आश्रयावरच मानली पाहिजे. माया परमात्म्याचे आश्रयावरच मानली म्हणजे मायेंत चैतन्याचा अभास येणारच. परमात्मा आणि साभास माया मिळूनच ईश्वर, असें नांव ब्रह्मचैतन्यास प्राप्त होतें व तो ईश्वर जगतास कारण आहे. त्या ईश्वराचें स्वरूप चौथ्या तरंगांत विस्तारानें सांगितलें आहेच; तरी पण मायेच्या स्वरूपाविषयीं जास्त विचार करणें अवश्य आहे.

(१४) मायेचें लक्षण व तिची सिद्धि.

प्रथम मायेचें लक्षण असें कीं, माया ही "**अनादि व अंतवान् असून सतासताहून विलक्षण म्हणजे मिथ्या आहे.**" या मायेलाच अविद्या अज्ञान वगैरे नांवें आहेत. ब्रह्मचैतन्याश्रित माया आहे म्हणून वर सांगितलेंच आहे. तें सामान्यचैतन्य मायेचे विरोधी नाहीं; उलट तिच्या जगत्कार्यास साधक आहे. त्या मायेस विरोधी, ब्रह्माकारवृत्ति किंवा त्या वृत्तींत असलेला आभास हा आहे. शुद्धचैतन्याश्रित असलेली माया अनादि आहे. आदि म्हणजे उत्पत्ति. **मायेस उत्पत्ति नाहीं, म्हणून अनादि आहे.**

शिष्यः—माया उत्पन्न होते असें मानलें तर काय अडचण आहे ?

श्रीगुरुः—कोणापासून उत्पत्ति मानणार ?

शिष्यः—परमात्म्यापासून.

श्रीगुरुः—तो अविक्रिय व असंग आहे. त्याच्यापासून माया उत्पन्न होणें शक्य नाहीं.

शिष्यः—बरें ईश्वरापासून माया झाली असें म्हटलें तर ?

श्रीगुरुः—बरे बाबा, ईश्वर, जीव किंवा बाकीचे सर्व जगत् हें तर माया कार्य आहे. प्रथम मायेची सिद्धि झाल्यावांचून ईश्वर, जीव किंवा जगत् यांचें स्वरूपच सिद्ध होणार नाहीं. म्हणून ईश्वरापासून माया उत्पन्न झाली असें म्हणतां येणार नाहीं. तसें म्हटलें तर पुत्रापासून पित्याची उत्पत्ति होते असें म्हणावें लागेल. अशा रीतीनें माया उत्पत्तिरहित आहे, म्हणून अनादि आहे. ब्रह्मज्ञानानें मायेचा नाश होतो, म्हणून माया अंतवान् आहे. सतासताहून विलक्षण आहे, म्हणून मिथ्या आहे. ज्याचा तिन्ही कालीं बाध होत नाहीं, त्यास सत् म्हणतात, असें

फक्त चैतन्यच आहे. माया ब्रह्मज्ञानानें बाधित होते, म्हणून सताहून विलक्षण आहे. ज्याची तिन्हीं काली प्रतीति होत नाहीं, तें शशशृंग किंवा आकाशपुष्प याप्रमाणें असत् असतें. माया किंवा मायाकार्य याची ब्रह्मज्ञानाहून पूर्वी तिन्ही अवस्थेंत प्रतीति होते. ती अशी–मी अज्ञानी आहें, ब्रह्म जाणत नाहीं, अशी जागृतीमध्यें मायेची प्रतीति होते. स्वप्नामध्यें जे अनंत पदार्थ प्रतीत होतात. ते मायाकार्य आहेत. म्हणजे माया त्यांस उपादान कारण आहे. म्हणून त्यांची प्रतीति तीच मायेची प्रतीति, आणि जागें झाल्यावर असें स्मरण होतें कीं, मी सुखानें निजलों होतों, कांहीं जाणत नव्हतों. तें स्मरण अज्ञात वस्तूचें होत नाहीं. म्हणून झोपेंतहि (सुषुप्तींतहि) अज्ञानाचें भान आहे. तें अज्ञान व माया एकच आहे. त्यांत भेद नाहीं. या रीतीनें तिन्ही अवस्थेंत मायेची प्रतीति होते, म्हणून माया असताहून विलक्षण आहे. सतासताहून विलक्षण असणाऱ्या मायेचें कार्यहि सतासताहून विलक्षण म्हणजे मिथ्या आहे. त्यासच अनिर्वचनीय म्हणतात. म्हणून माया व तिचें कार्य वेद–गुरु इत्यादि सर्व पदार्थांपासून द्वैताची सिद्धि होत नाहीं, व श्रुतिप्रतिपादित ब्रह्माच्या अद्वितीयत्वास बाध येत नाहीं. कारण, जसें चैतन्य सद्रूप आहे, तसें माया व तिचें कार्य सद्रूप होईल तर अद्वैताची हानि होईल, पण माया व तिचें कार्य मिथ्या आहे, म्हणून द्वैत सिद्ध होत नाहीं, व ब्रह्माच्या अद्वितीयत्वाची हानि होत नाहीं. जसें स्वप्नांतील पदार्थ मिथ्या असतात, परंतु त्यापासून द्वैत सिद्ध होत नाहीं.

(१५) माया स्वाश्रया, स्वविषया असून तद्विरुद्ध वाचस्पतींच्या मताचें खंडण.

असो, जीवेश्वर विभागरहित शुद्धब्रह्माच्या आश्रित माया असून शुद्धब्रह्मासच विषय म्हणजे आच्छादन करते. ज्याप्रमाणें घरांतील अंधार घराला आच्छादित करतो, त्याप्रमाणें ब्रह्माच्या आश्रयावर असणारी माया ब्रह्मासच आच्छादन करते. संक्षेपशारीरक, वेदान्त-मुक्तावली, अद्वैतसिद्धि इत्यादि ग्रंथकारांचा मायेविषयीं " **स्वाश्रया, स्वविषया** " हा पक्ष आहे. भामती निबंधकार वाचस्पति निराळ्या मताचे आहेत. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, " मी अज्ञानी आहें, ब्रह्म जाणत नाहीं, " या प्रतीतींत मी शब्दाचा अर्थ जीव हा अज्ञानी म्हणजे

अज्ञानाचा आश्रय आहे, आणि "ब्रह्म जाणत नाहीं" या अनुभवानें तें अज्ञान ब्रह्मास विषय करतें, म्हणून अज्ञान जीवाश्रित आहे. ते जीव अनंत आहेत, म्हणून अज्ञानेंहि अनंत मानलीं पाहिजेत. एक अज्ञान मानलें, तर त्या एका अज्ञानाची कोणत्या तरी एका ज्ञानी पुरुषाच्या ज्ञानानें निवृत्ति झाली म्हणजे बाकी सर्व जीवांचें अज्ञान आणि त्याचें कार्य संसार आपोआपच निवृत्त होईल. कोणी असें म्हणेल कीं, असें होण्यास कांहीं हरकत नाहीं; पण तसें ज्ञानच आजपर्यंत कोणास झालें नाहीं. तर पुढेंहि कोणास होणार नाहीं, हेंच त्याचें उत्तर. शिवाय ब्रह्मज्ञानाकरितां सांगितलेलीं श्रवणादि साधनें व्यर्थ होतील. याकरितां "मी अज्ञानी आहें आणि ब्रह्म जाणत नाहीं" या अनुभवानुसार अनंत जीवाश्रित अनंत अज्ञानें, आणि अज्ञानानें कल्पित अनंत ईश्वर आणि अनंत ब्रह्मांडें मानणें भाग आहे. ज्या जीवास ज्ञान होतें त्याचें अज्ञान, ईश्वर आणि ब्रह्मांड हीं सारीं निवृत्त होतात. ज्यास ज्ञान होत नाहीं त्यास बंध राहतो; पण हें वाचस्पतीचें मत बरोबर नाहीं. कारण, जीवाच्या अज्ञानानें ईश्वर कल्पित म्हणणें आणि ईश्वर अनंत मानून जीवजीवांतील सृष्टीचा भेद मानणें हें श्रुतिविरुद्ध आहे. नव्हे, कदाचित् निबंधकारांनीं ईश्वर आणि सृष्टि एकच मानून फक्त अनंत जीवाश्रित अनंत अज्ञानें मानली तरीहि ते बरोबर नाहीं. कारण,अनंत अज्ञानांचीं ईश्वर आणि सृष्टी हीं अनंत मानलींच पाहिजेत. याचकरितां वाचस्पतींनीं ईश्वर व सृष्टि अनंत मानिली आहेत. एक अज्ञान मानणारास, एकास ज्ञान झालें असतां त्या ज्ञानानें साधनांवाचून सर्वांस मोक्ष होईल, व ज्ञानसाधनें निष्फळ होतील असा दोष दिला होता; पण अनंत अज्ञानें मानली असतांहि तशाच प्रकारचा दोष वाचस्पतींच्या मतावरहि येतो. कारण अनंत अज्ञानवान जीवांपैकी एका जीवास ज्ञान झालें तरीहि त्यास मोक्ष होणार नाहीं. कारण बाकीच्या जीवांच्या अज्ञानाचें आवरण ब्रह्मावर असणारच. सर्वांना ज्ञान होईल त्यावेळींच एकदम सर्व मुक्त होणार; मग एकट्यास ज्ञान होऊन उपयोगहि नाहीं. म्हणून ज्ञानसाधनें व्यर्थ होणारच याकरितां "स्वाश्रया, स्वविषया" असें पहिल्या रीतीनें एकच अज्ञान मानणें चांगलें. तें एक अज्ञान जीवेश्वराश्रित नाहीं. कारण, जीवेश्वर अज्ञानाचीं कार्यें आहेत. जगताच्या प्रतीतीची व्यवस्था लागण्याकरितां अज्ञानाची कल्पना करणें अवश्य आहे, हें आरंभीं सांगितलें

आहेच. म्हणून अज्ञान कल्पित आहे. **कल्पित पदार्थास आश्रय अवश्य असावा लागतो.** अज्ञान कल्पित आहे; म्हणून त्यास आश्रय असलाच पाहिजे. प्रथम ब्रह्माश्रित अज्ञान मानलें, तरच त्याचें कार्य जीवेश्वरादि होतील. म्हणून शुद्ध ब्रह्माश्रित अज्ञान असून तें अनादि आहे. रज्जूच्या अज्ञानानें सर्पभान होतें, तें अज्ञान रज्जूचे ठिकाणीं कधींपासून आहे याचा विचार करूं लागलों, तर रज्जूच्या उत्पत्तीपासून रज्जूचे ठिकाणीं अज्ञान आहे असें म्हणावें लागेल. त्याचप्रमाणें ब्रह्माचें अज्ञान ब्रह्माचे ठिकाणीं कधींपासून आहे असा विचार करूं लागलों, तर ब्रह्माच्या उत्पत्तीपासून आहे असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. कारण, ब्रह्म अनादि आहे म्हणून त्यावरील कल्पित अज्ञानहि अनादिच मानलें पाहिजे. मग त्या (दोघांच्या कल्पित) संबंधापासून उत्पन्न होणारे जीवेश्वरभावहि अनादिच म्हटले पाहिजेत.

(१६) जीवेश्वरास अनादि मानून त्यांच्या मायाकार्यत्वाबद्दल शंका व समाधान.

शिष्यः—महाराज, इतक्यांत आपण सांगितलें कीं, जीवेश्वरभाव अज्ञानाचीं कार्यें आहेत; आणि आतां पुनः असें सांगतां कीं, जीवेश्वर हे अनादि आहेत. जें कार्य असतें तें अनादि नसतें, त्यास केव्हांतरी उत्पत्ति असते. जर जीवेश्वर हे अज्ञानाचीं कार्यें आहेत, तर त्यांना उत्पत्ति मानली पाहिजे; आणि जर उत्पत्ति मानली तर त्यांस अनादि कसें म्हणतां?

श्रीगुरुः—जीवेश्वरभाव अज्ञानाधीन आहे. म्हणजे अज्ञान असलें तरच जीवेश्वरभाव असणार, या अभिप्रायानें जीवेश्वरभाव अज्ञानकार्य आहे, असें म्हटलें आहे. मृत्तिका आणि घट यांच्यांतील कार्यकारण भावाप्रमाणें अज्ञान आणि जीवेश्वरभाव यांमध्यें कार्यकारणभाव नाहीं. म्हणून जीवेश्वरभाव अज्ञानकार्यें म्हणून (सांगून) अनादि म्हणण्यास हरकत नाहीं. शुद्धब्रह्माश्रित असणाऱ्या अज्ञानाचा जीव आपले ठिकाणीं अभिमान धरतो म्हणून "मी अज्ञानी आहें" अशी प्रतीति येते. वरील विवेचनावरून शुद्ध ब्रह्मच अज्ञानाचें अधिष्ठान व विषय आहे. ज्या अंतःकरणाचे ठिकाणीं ज्ञान होतें त्या अंतःकरणावच्छिन्न[1]

१. अंतःकरणानें संकोचित केलेलें.

चैतन्याचे ठिकाणीं असणाऱ्या अज्ञानांशाची निवृत्ति ज्ञानानें झाली म्हणजे तो मुक्त होतो. ज्या अंतःकरणांत ज्ञानच होत नाहीं, तेथें अज्ञानांश आणि बंधहि राहतो. या रीतीनें एक अज्ञानपक्षांमध्यें सर्व व्यवहाराची व बंधमोक्षाची व्यवस्था लागते, म्हणून एक अज्ञानवादच चांगला आहे. तथापि कोणास वाचस्पतींचें मत पटत असल्यास तोहि अद्वैतज्ञानाचाच उपाय आहे. म्हणून वाचस्पतींचें मत खंडण करण्यांत आमचा आग्रह नाहीं. कोणत्याहि प्रकारें कां होईना, जिज्ञासूस अद्वैतबोध होऊन तशी जिज्ञासूनें बुद्धीची स्थिती करावी, येवढाच आमचा हेतु आहे, असो.

शुद्धब्रह्माश्रित मायेलाच अविद्या, अज्ञान असें म्हणतात.

(१) अचिंत्य शक्ति असून युक्तिपुढें टिकत नाहीं, म्हणून **माया** म्हणतात.

(२) **ब्रह्मविद्येनें** नाश होतो म्हणून **अविद्या** म्हणतात.

(३) ब्रह्मस्वरूपाचें आच्छादन करतें म्हणून **अज्ञान** म्हणतात.

ज्या चैतन्याश्रित माया असते तें सामान्यचैतन्य तिचें विरोधी नाहीं, उलट साधक आहे. माया किंवा मायाकार्य पदार्थामध्यें अस्तित्व, भातित्व प्रतीतीस येतें, तें शुद्ध चैतन्याचें आहे म्हणून साधक आहे. तिचें विरोधी, वृत्तीमध्यें (प्रतिबिंबित) असलेलें चैतन्य किंवा चैतन्यास सहाय्य असलेली वृत्ति, हीं आहेत. याप्रमाणें मायेच्या स्वरूपाचा निर्णय झाल्यावर त्या मायाविशिष्ट चैतन्यास ईश्वर म्हणतात, हें मागें सांगितलेंच आहे. आणि तो सर्वज्ञ ईश्वरच जगताचें कारण आहे. उपादान व निमित्त या भेदानें कारण दोन प्रकारचें आहे. जसा कोळी आपल्या जाळ्यास उपादान व निमित्तकारण असतो, त्याचप्रमाणें **ईश्वर जगतास उपादान व निमित्तकारण आहे.** उर्णनाभीपेक्षांहि[1] स्वप्नाचा दृष्टान्त श्रेष्ठ आहे. स्वप्नांतील पदार्थांस उपादान कारण साक्षिचैतन्याश्रित अज्ञान आहे. आणि निमित्तकारण चैतन्य आहे. त्याप्रमाणें ईश्वर सृष्टि करतो.

(१७) सृष्टीस केवळ इश्वर कारण नाही.

ईश्वर सृष्टि निर्माण करतो त्यास केवळ ईश्वरेच्छाच कारण नाहीं. जीवाचें कर्महि कारण आहे. गतकल्पाच्या प्रलयकालीं जीवाचें कर्म, आपलें फल देण्यास सन्मुख होत नाहीं. आणि ज्यावेळीं सन्मुख होतें त्यावेळीं जीवाच्या कर्मानुसार ईश्वर सृष्टीची रचना करतो. जीव

१. कोळी.

फलाच्या इच्छेनें कर्म करतो त्या कर्मानुसार उच्च नीच भोगाकरितां ईश्वर सृष्टीची रचना करतो. म्हणून ईश्वराचे ठिकाणीं वैषम्य[१], नैर्घृण्य[२] नाहीं; पण हें प्रथमसृष्टींत कसें जमणार? कारण प्रथमसृष्टींत जीवांचें कर्म नाहीं आणि प्रथमसृष्टींतहि उच्च-नीच भाव असणारच. यामुळें प्रथमसृष्टींत ईश्वराचें ठिकाणीं विषमता येणारच. पण हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, संसार प्रवाह अनादि आहे. त्यांत **पूर्वपूर्व[३] सृष्टि उत्तरउत्तर[४] सृष्टीला कारण** आहे. अमकी सृष्टी प्रथम आहे असें म्हणतां येणार नाहीं. म्हणून ईश्वराचे ठिकाणीं दोष नाहीं.

(१८) सृष्टीच्या उत्पत्तीचा प्रकार.

ईश्वर सृष्टि उत्पन्न करतेवेळीं ईश्वरेच्छेनेंच माया तमोगुणप्रधान होते. त्या तमोगुणप्रधान मायेपासून आकाश, वायु, अग्नि, जल आणि भूमि हीं पंचभूतें उत्पन्न होऊन त्यांचे ठिकाणीं क्रमानें शब्दादि पंचगुण उत्पन्न होतात. मायेपासून शब्दगुणासह आकाश उत्पन्न होतें. म्हणून आकाशाचें ठिकाणीं शब्दगुण आहे. आकाशापासून वायू होतो. म्हणून वायूंत आकाशाचा शब्द व स्वतःचा स्पर्श गुण आहे. वायूपासून अग्नि होतो, म्हणून अग्नींत आकाशाचा शब्द, वायूचा स्पर्श व स्वतःचा रूपगुण आहे. अग्नीपासून जलाची उत्पत्ति होते, म्हणून जलांत मागील भूतांचे शब्द, स्पर्श, रूप व स्वतःचा स्पर्श गुण आहे. जलापासून पृथ्वीची उत्पत्ति होते, म्हणून मागील भूतांचे शब्द, स्पर्श, रूप, रस व स्वतःचा गंध गुण आहे. आकाशाचा प्रतिध्वनिरूप शब्द आहे, वायूंत आकाशाचा शीशी शब्द व अनुष्णाशीत[५] स्पर्श. अग्नींत भुक्भुक् शब्द, उष्ण स्पर्श व प्रकाशमान रूप. जलांत बुलबुल शब्द, शीत स्पर्श, शुक्ल रूप आणि मधुर रस. (जलांत खारटपणा वगैरे पृथ्वीसंबंधाने प्रतीत होतात.) पृथ्वींत कडाकडा शब्द, कठीण स्पर्श, नीलपीतादि रूप, मधुर आम्लादि रस, सुगंध आणि दुर्गंध हा गंध आहे. सर्व भूतांत एक गुण आपला असून बाकीचें कारणाचें आहेत. सर्वांचें मूळ कारण ईश्वर आहे. त्यामध्यें माया आणि चैतन्य दोन भाग आहेत. त्यांत मिथ्यात्व मायेचें, आणि सर्व पदार्थांमध्यें सत्तास्फूर्ति चैतन्याची आहे.

---

१. विषमदृष्टि. २. निर्दयता. ३. मागील. ४. पुढील. ५. ऊन किंवा थंड याहून निराळा.

(१९) सूक्ष्म सृष्टीची उत्पत्ति.

सर्व भूतांच्या एकत्र झालेल्या सत्त्वगुणापासून अंतःकरण उत्पन्न होतें. सत्त्वगुणापासून होतें म्हणून ज्ञानाचा हेतु आहे; म्हणून सर्व भूतांच्या गुणांस अंतःकरण जाणतें. "अंतः" म्हणजे देहाचे आंत "करण" म्हणजे ज्ञानाचें साधन आहे, म्हणून त्यास अंतःकरण म्हणतात. सत्त्वगुणाचें कार्य आहे म्हणून त्यास सत्त्वहि म्हणतात. अंतःकरणाच्या परिणामास वृत्ति म्हणतात. तीं चार प्रकारची आहे. (१) **निश्चयवृत्तीस बुद्धि**, (२) **संकल्पविकल्पात्मक वृत्तीस मन**, (३) **पूर्वापर चिंतन करणाऱ्या वृत्तीस चित्त**, आणि (४) **अहं अशा अभिमानवृत्तीस अहंकार म्हणतात**. पंचभूतांच्या एकत्र झालेल्या रजोगुणांशापासून पांच प्राणांची उत्पत्ति आहे. त्यांना स्थान व क्रियाभेदानें पांच नांवें येतात.

(१) ज्याचे हृदयस्थान आणि क्षुधा व पिपासा या क्रिया, तो **प्राण**.

(२) गुदस्थान व मलमूत्रक्षरण क्रिया, तो **अपान**.

(३) नाभिस्थान व भुक्तपीतान्नजल योग्य समान करतो, तो **समान**.

(४) कंठस्थान व श्वासक्रिया, तो **उदान**.

(५) सर्व शरीरस्थान व सर्व संधींत रसमेलन क्रिया, तो **व्यान** असें म्हणतात.

याशिवाय कोणी नाग, कूर्म, कृकल देवदत्त आणि धनंजय हे पांच उपप्राण मानून अनुक्रमें उद्‌गार, निमिषोन्मेष, शिंक, जांभई आणि मृत शरीर फुगविणें या त्यांच्या क्रिया मानतात. पृथिव्यादिकांच्या पृथक् पृथक् रजोगुणांशापासून त्यांची उत्पत्ति मानतात; परंतु हे उपप्राण वेदांतसांप्रदायवेत्ते मानीत नाहींत. फक्त पंचप्राण मानतात. प्राण विक्षेपरूप आहेत, आणि विक्षेप स्वभाव रजोगुणाचा आहे, म्हणून भूताच्या रजोगुणापासून प्राणांची उत्पत्ति सांगितली. आतां प्रत्येक भूताच्या सत्त्वगुणाच्या अर्ध्या भागापासून ज्ञानेंद्रियें झालीं आणि रजोगुणाच्या अर्ध्या भागापासून पंचकर्मेंद्रियें झालीं तीं अशीं:—

(१) आकाशाच्या सत्त्वगुणापासून **श्रोत्र** (कान) व रजोगुणापासून **वाक्** (वाणी).

(२) वायूच्या सत्त्वगुणापासून **त्वचा** (स्पर्शेंद्रिय) व रजोगुणापासून **पाणी** (हात).

(३) अग्नीच्या सत्त्वगुणापासून **नेत्र** (डोळे) व रजोगुणापासून **पाद** (पाय).

(४) जलाच्या सत्त्वगुणापासून **रसना** (जीभ) व रजोगुणापासून **उपस्थ** (जननेंद्रिय).

(५) पृथ्वीच्या सत्त्वगुणापासून **घ्राणेंद्रिय** (नाक) व रजोगुणापासून **गुद** (मलविसर्जनाचें द्वार).

ज्ञानाची साधनें श्रोत्रादि इंद्रियें आहेत, म्हणून त्यास ज्ञानेंद्रियें, व वागादि क्रियेचीं साधनें आहेत, म्हणून त्यास कर्मेंद्रियें म्हणतात. कर्म म्हणजे क्रिया ती रजोगुणापासून होते म्हणून त्यांची रजोगुणांशापासून उत्पत्ति सांगितली. एकंदरीत **अंत:करण, पांच प्राण, पांच ज्ञानेंद्रियें आणि पांच कर्मेंद्रियें मिळून सोळा अवयवांचें अपंचीकृत भूतांचें कार्य असें सूक्ष्मशरीर तयार झालें.** या सूक्ष्म सृष्टीचें ज्ञान इंद्रियांना होत नाहीं. नेत्र--नासिकादिकांचीं गोलकें[1] मात्र इंद्रियांना विषय होतात; पण त्या गोलकांत असणारीं इंद्रियें कोणत्याच इंद्रियांना विषय होत नाहींत. (नकाशा क्र. ९ पहा).

(२०) स्थूल सृष्टींची उत्पत्ति.

सूक्ष्म सृष्टीनंतर स्थूल सृष्टीकरितां ईश्वरेच्छेनें भूतांचें पंचीकरण होतें.

(१) पंचीकरणाचा एक प्रकार असा आहे कीं, भूताचे प्रथम दोन समान भाग करून एक भाग तसाच ठेवावा. दुसऱ्या भागाचें पुन: चार भाग करून इतर चार भूतांच्या अर्ध भागांत एकेक भाग मिळवावा; म्हणजे प्रत्येक भूताचा स्वत:चा आठ आणे भाग व इतर चार भूतांचा दोन आणे भाग मिळून एक पूर्ण पंचीकृत भूत होतें.

(२) दुसरा प्रकार असा कीं, प्रत्येक भूताचे पंचवीस भाग करून त्यांपैकीं एकेक भाग दुसऱ्या चार भूतांत मिसळावा म्हणजे प्रत्येक भूतांत स्वत:चे एकवीस भाग व दुसऱ्या भूताचे चार भाग मिळून प्रत्येक भूताचे पंचवीस भाग झाले. असें पंचीकरण केलेल्या भूतांस पंचीकृत भूतें म्हणतात. या पंचीकृत भूतांपासून इंद्रियांना दिसणारें असे ब्रह्मांड झालें. त्यांत--

---

१. इंद्रिय राहण्याचें स्थान.

(१) भूर्लोक, (२) भुवर्लोक, (३) स्वर्लोक, (४) महर्लोक, (५) जनलोक, (६) तपोलोक व (७) सत्यलोक अशीं सात भुवनें **वर झालीं**. तसेंच, (१) अतल, (२) वितल, (३) सुतल (४) तलातल, (५) रसातल, (६) महातल आणि (७) पाताल हीं सात भुवनें **खालीं झालीं**. या चौदा भुवनांत जीवनास योग्य अन्नादिक असें भोग्य **पदार्थ** आणि भोगाचें स्थान देवमनुष्यपश्वादि शरीरें झालीं. हें संक्षेपानें स्थूल सृष्टीचें वर्णन केलें. विस्तारपूर्वक करूं म्हटलें तर **कोट ब्रह्मदेवाच्या आयुष्याची साहाय्यता मिळूनहि मायाकृत पदार्थांचा अंत होणार नाहीं**, असें वसिष्ठऋषीनीं वासिष्ठांत विस्तारानें सांगितले आहे.

(२१) तीन शरीरांचें वर्णन.

या स्थूलसूक्ष्म मायाकार्यांत तीन शरीरें आणि पांच कोश आहेत. शुद्ध सत्त्वगुणासहित माया ईश्वराचें कारणशरीर आणि मलिन सत्त्वगुणासहित अविद्येचा अंश जीवाचें **कारणशरीर**. स्थूल शरीराचें आरंभक अशी पंचसूक्ष्म भूतें, मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार, पांच प्राण पांच कर्मेंद्रियें व पांच ज्ञानेंद्रियें मिळून जीवाचें **सूक्ष्मशरीर** म्हणावें. सर्व जीवांचीं सूक्ष्मशरीरें म्हणजेच ईश्वराचें सूक्ष्मशरीर. जीवाचें **स्थूलशरीर** सर्वांना माहीत आहे. सर्व स्थूल ब्रह्मांड ईश्वराचें स्थूलशरीर आहे. या जीवेश्वराचे तीन शरीरांत पांच कोश[1] आहेत.

(२२) पंच कोशांचें वर्णन.

(१) **आनंदमय कोश** :—कारण शरीरास[2] आनंदमय कोश म्हणतात.

(२) **विज्ञानमय कोश** :— पंच ज्ञानेंद्रियें व निश्चयरूप अंतःकरणाची वृत्ति (बुद्धि) यांस विज्ञानमय कोश म्हणतात.

(३) **मनोमय कोश**:— पंच ज्ञानेंद्रियें व संकल्पविकल्पात्मक अंतःकरणवृत्ति (मन) यांस मनोमय कोश म्हणतात.

(४) **प्राणमय कोश** :—पंच प्राण व पंच कर्मेंद्रियें यांस प्राणमय कोश म्हणतात.

(५) **अन्नमय कोश** :— स्थूल शरीरास अन्नमयकोश म्हणतात.

---

१. आच्छादन करणाऱ्या पदार्थास कोश म्हणतात ; जसें तंबोऱ्यास गवसणी हा कोश आहे. २. जीवांचें कारणशरीर व्यष्टिअज्ञान, आणि ईश्वराचें कारणशरीर माया.

असे जीवेश्वरांच्या तीन शरीरांत पांच कोश आहेत. हे ब्रह्मरूप आत्मस्वरूपास आच्छादन करतात, म्हणून यास कोश म्हणतात. अनेक मंदबुद्धि पुरुष, या पांच कोशांत जे अनात्म पदार्थ आहेत, त्यांपैकीं कोणत्या तरी एका अनात्म पदार्थास आत्मा असें समजून मुख्य साक्षीरूप आत्मस्वरूपाहून विमुख राहतात. त्यांपैकीं कोण, कोणत्या अनात्म पदार्थास आत्मा समजतो, तें क्रमानें सांगतों. (नकाशा क्र. १० पहा).

(२३) अन्नमय कोशास आत्मा म्हणणारांचे मत.

विरोचनमतानुयायी[1] कित्येक पामर, स्थूल शरीरास म्हणजे अन्नमयकोशासच आत्मा म्हणून त्यास युक्ति सांगतात कीं, ज्याचे ठिकाणीं "मी, मी" अशी बुद्धि होते, तोच आत्मा. कारण, मी मनुष्य, मी ब्राह्मण, अशी स्थूल शरीराच्या ठिकाणीं अहंबुद्धि होते. मनुष्यत्व, ब्राह्मणत्व हे स्थूल शरीराचे धर्म आहेत. त्याचेच ठिकाणीं सर्वांना अहंबुद्धि होते म्हणून तें अन्नमय स्थूलशरीरच आत्मा आहे; अथवा ज्याचे ठिकाणीं मुख्य प्रीति असते तो आत्मा. स्त्रीधनपुत्रादिक स्थूल शरीरास अनुकूल असतात, म्हणून त्यांचेवर प्रीति होते. अनुकूल नसतील तर होत नाहीं. ज्याच्याकरितां अन्य पदार्थांचे ठिकाणीं प्रीति होते, ती मुख्य प्रीति स्थूलशरीराचे ठिकाणीं आहे. म्हणून स्थूल शरीरच आत्मा आहे. स्थूलशरीर आत्मा ठरल्यावर त्यास वस्त्रालंकारांनीं सुशोभित करावें, नानाप्रकारच्या भोजनांनी त्याचें पोषण करावें, हाच परम पुरुषार्थ आहे.

(२४) इंद्रियांस आत्मा म्हणणारांचे मत.

(इंद्रियात्मवादी म्हणजे) इंद्रियें आत्मा म्हणणारांचें असें मत आहे कीं, स्थूल शरीर आत्मा नाहीं; परंतु स्थूल शरीरांत इंद्रियें असलीं तर जीवनव्यवहार होतो व इंद्रियें नसलीं तर मरणव्यवहार होतो. म्हणून इंद्रियेंच आत्मा आहेत. इंद्रियांच्या आधीन जीवनव्यवहार किंवा मरणव्यवहार असतो. जोंपर्यंत शरीरांत इंद्रियें असतात, तोंपर्यंत जीवनव्यवहार; आणि इंद्रियें नसतील तर मरणव्यवहार होतो. मी पाहतों, मी ऐकतों, मी बोलतों, अशा रीतीनें अहंबुद्धि इंद्रियांच्या ठिकाणीं होते, म्हणून इंद्रियेंच आत्मा आहेत.

---

१. विरोचन हा प्रल्हादाचा मुलगा व बलीचा बाप.

(२५) प्राणमय कोशास आत्मा म्हणणारांचें मत.

हिरण्यगर्भोपासक[1] प्राणमय कोशासच आत्मा म्हणतात, आणि युक्ति सांगतात कीं, मरणकालीं मूर्च्छा येते, तेव्हां त्याचे पुत्रादिक संबंधी प्राणशेष असेल तर जीवन समजतात, आणि नसेल तर मरण समजतात. यावरून प्राणच आत्मा म्हटला पाहिजे. स्थूल शरीरांत नेत्रांवांचून अंधत्व, श्रोत्रांवांचून बधिरत्व, वाणीवांचून मूकत्व या रीतीनें जें इंद्रिय नसेल त्या इंद्रियाच्या व्यापारावांचून शरीर राहतें. प्राणांवाचून मात्र तत्क्षणींच प्रेतरूप होऊन पडतें. शिवाय मी पाहतों, मी ऐकतों या प्रतीतीवरूनहि, आत्मा इंद्रियांहून भिन्न असल्याचें सिद्ध होतें. जर नेत्रस्वरूप मी पाहतों, श्रवणस्वरूप मी ऐकतों, अशी प्रतीति येईल, तर इंद्रियें आत्मा आहेत असें म्हणतां येईल; परंतु नेत्रवान् मी पाहतों, श्रोत्रवान् मी ऐकतों अशी प्रतीति होते. यावरून आत्मा इंद्रियांहून भिन्न आहे. दुसरें असें कीं, सुषुप्तीमध्यें कार्यकर्त्या सर्व इंद्रियांचा अभाव असून, तेथें प्राण असतात, व त्यामुळें जीवनव्यवहार होतो. म्हणून जीवन व मरण इंद्रियाधीन नाहींत. स्थूल शरीराचा आणि प्राणाचा जो वियोग तेंच मरण. याकरितां जीवन व मरण प्राणाधीन आहेत. म्हणून प्राणच आत्मा आहे.

(२६) मनोमय कोशास आत्मा म्हणणारांचें मत.

मनोमयकोशवादी असें म्हणतात कीं, घटाप्रमाणें ज्ञानशून्य प्राणास आत्मा म्हणतां येणार नाहीं. ज्ञानवान मनच आत्मा आहे. कारण, बंधमोक्ष मनाच्या आधीन आहेत. विषयामध्यें आसक्त मन बंधाचा हेतु व विषयवासनारहित मन मोक्षाचा हेतु आहे, आणि मनसंबंधानेंच इंद्रियें ज्ञानास हेतु आहेत. मनसंबंधावांचून इंद्रियांस ज्ञान होत नाहीं. म्हणून सर्व व्यवहारास हेतु मुख्य मन आहे व तें मनच आत्मा आहे.

(२७) विज्ञानमय कोशास आत्मा म्हणणारांचें मत.

क्षणिकविज्ञानवादी बौद्धांचें असें मत आहे कीं, मनाचा व्यापार बुद्धीचे आधीन आहे बुद्धीच मनाचा आकार धरते, म्हणून क्षणिकविज्ञानरूप बुद्धीच आत्मा आहे; मन आत्मा नाहीं. याचा अभिप्राय हा आहे कीं, सर्व पदार्थ विज्ञानाचेच आकार असून तें विज्ञान, प्रकाशरूप

१. प्राणाची देवता समष्टिलिंगशरीराभिमानी.

आहे. क्षणामध्यें विज्ञानाची उत्पत्ति आणि नाश होतो. पहिल्या विज्ञाना-प्रमाणें दुसऱ्या विज्ञानाची उत्पत्ति झाली असतां, पूर्व विज्ञानाचा नाश होतो. तशीच तृतीय विज्ञानाची उत्पत्ति झाली असतां द्वितीय विज्ञानाचा नाश. चतुर्थाची उत्पत्ति आणि तृतीयाचा नाश. अशी नदीप्रमाणें विज्ञानाची धारा आहे. ती **ती विज्ञानधारा एक आलय व दुसरी प्रवृत्ति अशी दोन प्रकारची आहे.** ज्यांत "अहं, अहं" अशी विज्ञानधारा असते, तिलाच **आलयविज्ञानधारा** किंवा बुद्धीहि म्हणतात. हा घट आहे. हे शरीर आहे. अशा विज्ञानधारेस **प्रवृत्तिविज्ञानधारा** म्हणतात. **आलयविज्ञानधारेपासून** प्रवृत्तिविज्ञानधारेची उत्पत्ति होते. मनाचें **स्वरूप** प्रवृत्तिविज्ञानधारेंत आहे म्हणून तें आलयविज्ञानरूप बुद्धीचें **कार्य** आहे. याकरितां बुद्धीच आत्मा आहे. आलयविज्ञानधारेंत प्रवृत्ति-विज्ञानधारेच्या बाधचिंतनानें निर्विशेष क्षणिकविज्ञानधारेच्या स्थितीसच त्यांच्या मतांत मोक्ष मानतात. या रीतीनें क्षणिकविज्ञानवादी **बुद्धीस** क्षणिकरूप आणि स्वयंप्रकाशरूप कल्पना करून **ती बुद्धीच आत्मा आहे असें म्हणतात.**

(२८) आनंदमय कोशास आत्मा मानणारांची मतें.

(१) चिज्जडवादी पूर्वमीमांसा वार्तिककार भट्टांचें मत :–

(चिज्जडवादी असें म्हणतात कीं,) विद्युल्लतेप्रमाणें क्षणिकविज्ञानरूप बुद्धि आत्मा नाहीं. आत्मा स्थिरस्वरूप असून, जड आणि चेतनस्वरूप आहे, कारण, सुषुप्तीहून जागृत झालेला पुरुष असें म्हणतो कीं, मी जड होऊन निजलों होतों. म्हणून आत्मा जडरूप आहे. ही जी जागृतींत स्मृति होतें, ती अज्ञात विषयाची होत नाहीं. सुषुप्तीमध्यें तर आत्म-स्वरूपाहून भिन्न दुसरें ज्ञानाचें साधन नाहीं. म्हणून मी जड होऊन निजलों होतों, या स्मृतीचें कारण सुषुप्तींतील जें ज्ञान, तें आत्म्याचें स्वरूपच आहे. म्हणून आत्मा जडरूप आणि प्रकाशरूप आहे. तो प्रकाशरूप आणि अप्रकाशरूप आनंदमयकोश आहे. कारण, सुषुप्तीमध्यें चैतन्याभाससहित जें अज्ञान त्यासच आनंदमयकोश म्हणतात. तेथें आभास प्रकाशरूप आणि अज्ञान अप्रकाशरूप आहे. म्हणून **भट्टमतामध्यें आनंदमय कोशच आत्मा** आहे.

(२) **शून्यवादी माध्यमिक बौद्धाचें मत** :—शून्यवादी असें म्हणतात कीं, आत्मा निरवयव असल्यामुळें प्रकाशरूप आणि अप्रकाश-

रूप म्हणणें बरोबर नाहीं. काजवा सावयव आहे. म्हणून त्याचे कांहीं अवयव प्रकाशरूप आणि कांहीं अप्रकाशरूप आहेत. निरवयव आत्म्याविषयीं तसें म्हणतां येणार नाहीं. तसें म्हणणें असल्यास आत्मा अंशवान् मानावा लागेल. आणि अंशवान् पदार्थ उत्पतिविनाशवान असतात. तसा सावयव आत्माहि उत्पत्तिविनाशवान मानावा लागेल. जे उत्पत्तिविनाशवान असतात, ते उत्पत्तीहून पूर्वी व नाशानंतर असत् असतात; एवढेंच नव्हे तर जे आदि व अंतीं असत् असतात ते मध्येंहि असत्च असतात. म्हणून आत्मा असद्रूपच आहे. तसेंच आत्म्याहून सर्व भिन्न पदार्थ उत्पतिविनाशवान आहेत, म्हणून असद्रूप आहेत. या रीतीनें आत्मा, अनात्मा या सर्व असद्वस्तू आहेत, **म्हणून शून्यच परमतत्त्व आहे.** हें बौद्धांतील शून्यवादी माध्यमिकांचें मत असून ते अज्ञानरूप (शून्यरूप) आनंदमय कोशाचेंच प्रतिपादन करतात;

परंतु हें त्यांचें मत बरोबर नाहीं. कारण, सर्व लोकांस अज्ञानाची प्रतीति तीन प्रकारांनीं आहे:—

(१) ज्यांना अद्वैतशास्त्राचा संस्कार नाहीं, त्यांस जगद्रूप परिणाम पावलेलें अज्ञान **सत्य** असें प्रतीत होतें.

(२) अद्वैतशास्त्र आणि युक्तिनिपुण पंडित यांना अनिर्वचनीय अज्ञान आणि तत्कार्य जगत् **मिथ्यारूपानें** प्रतीत होतें.

(३) जीवन्मुक्त विद्वानास कार्यासहित अज्ञान अलीक म्हणजे तुच्छरूपानें प्रतीत होतें. तुच्छ, असत् आणि शून्य हे तिन्ही शब्द एकाच अर्थाचे वाचक आहेत. अशा रीतीनें जीवन्मुक्त पुरुष ज्यास तुच्छ असें समजतो, त्या अज्ञानासच आनंदमय कोश म्हणतात. त्यांसच हे मोहित शून्यवादी आत्मा समजतात; परंतु जीवन्मुक्त ज्या बोधानें कार्यासहित अज्ञानास तुच्छ समजतो, तो बोध प्राप्त करून घेण्यांत शून्यवादी परमपुरुषार्थ समजत नाहींत.

(३) **प्रभाकर व नैय्यायिक यांचें मत** :—माध्यमिकांच्या मताप्रमाणें आत्मा शून्यरूप नाहीं. शून्यरूप आत्मा मानणारास असें विचारावें कीं, शून्यरूप आत्म्याचा तुला अनुभव आहे कीं नाहीं? अनुभव नाहीं म्हणेल तर ज्याचा अनुभवच नाहीं, तें शून्य नाहींच असें सिद्ध होईल. अनुभव आहे म्हणेल तर ज्याला अनुभव आहे, तोच अनुभव घेणारा आत्मा शून्याहून निराळा आहे, असें आपोआपच सिद्ध

होतें. या रीतीनें शून्याहून विलक्षण (निराळा) आत्मा आहे. आणि मनाच्या संयोगानें आत्म्याचे ठिकाणीं ज्ञान असा एक गुण उत्पन्न होतो. त्या ज्ञानगुणामुळेंच आत्म्यास चैतन्य असें म्हणतात. वास्तविक स्वरूपानें आत्मा जड असून सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्माधर्मादि ज्ञानाप्रमाणेंच गुण आहेत. जड आहे म्हणून आनंदमय कोशच आत्मा आहे. विज्ञानमय कोशांत जी बुद्धि आहे, तो आत्म्याचा गुण आहे. हें त्याचें म्हणणेंहि बरोबर नाही. कारण, आनंदमय कोशांत चैतन्य गूढ[1] आहे, तें विवेकहीनास प्रतीत होत नाहीं. प्रभाकर आणि नैय्यायिक सुषुप्तींत आत्म्यास ज्ञानशून्य जड मानतात. म्हणूनच गुढचैतन्यवान आनंदमयकोशाचे ठिकाणीं त्यांनाहि आत्मभ्रांन्ति आहे. आत्मस्वरूपज्ञानास अनित्य मानतात. तें अनित्य ज्ञान सिद्धान्तमतांत[2] अंतःकरणाची वृत्ति आहे. ज्ञानाहून भिन्न घटादि जडवस्तु अनित्य आहेत, तसा ज्ञानशून्य आत्माहि जड मानला तर अनित्य होईल. आणि आत्मा जर अनित्य मानला, तर मोक्षसाधनें निष्फल होतील.

अशा रीतीनें वेदान्तवाक्यांचे ठिकाणीं विश्वास नसणारे अनेक बहिर्मुख लोक या पांच कोशांतील कोणत्या तरी एका अनात्म पदार्थास आत्मा मानतात, आणि मुख्य कूटस्थरूप आत्मा जाणत नाहींत. जसें जीवाचे पंचकोश जीवाच्या यथार्थ स्वरूपाला (साक्षीला) आच्छादन करतात, तसेंच जीवाच्या दृष्टीनें ईश्वराचें समष्टि पंचकोश ईश्वराच्या यथार्थ स्वरूपाला आच्छादान करतात. ईश्वराला आपल्या यथार्थ स्वरूपाविषयीं केव्हांहि आवरण नाहीं. म्हणून जीवाच्या दृष्टीनें असें म्हटलें आहे, ईश्वराचें यथार्थ स्वरूप तर तत्पदाचें लक्ष्य ब्रह्म आहे हें लक्षांत न आणतां कोणी मायामय आनंदरूप कोशविशिष्ट जो अंतर्यामी तत्पदवाच्य, त्यासच परमतत्त्व समजतात. तसेंच हिरण्यगर्भ[3] वैश्वानर[4] विष्णु, ब्रह्मदेव, शंकर, गणपति, देवी यांनाहि परमतत्त्व समजतात. अत्यंत बुद्धिमांद्यामुळें पिंपळ, वड, रुई, वेळू, कुदळ, कामकऱ्याचीं हत्यारें यांच्या ठिकाणींहि परमात्मभ्रांतीनें पूजन करितात.

शिष्यः— सर्व पदार्थांमध्यें परमात्म्याची व्याप्ति आहे, मग

---

१. अज्ञानानें आवृत, अस्पष्ट. २. वेदान्तमतांत. ३ समष्टिसूक्ष्मशरीराभिमानी. ४ अग्नि.

कुंदेळ, वेळू, अश्वत्थादि पदार्थांचे ठिकाणीं ते परमात्म बुद्धि करतात यांत बिघडलें काय ?

श्रीगुरुः—परमात्म्याची सर्वत्र व्याप्ति आहे हें खरें, तथापि त्या त्या उपाधीसहित परमात्मा मानतात येवढेंच बिघडतें. असो. अशा भ्रांतीनें यथार्थ जीवेश्वरस्वरूपास विसरून देहादिकांचे ठिकाणीं जीवांना आत्मभ्रांति होते, मग पापपुण्यें करतात, आणि अंतर्यामीपासून वेळवापर्यंत ईश्वरभावनेनें उपासना करून त्यापासून सुखाची इच्छा करतात. ज्या उपाधीचें आराधन करतात त्या उपाधीचे योग्यतेनुरूप त्यांना फल मिळतें. मुलाच्या हातांतील बिदल्या हरवल्या, तर कोपऱ्यावरील म्हसोबास शेण थापतात, व त्याचें फल, चोरणारास फार झालें तर हगवण लागतें इतकेंच. त्याप्रमाणें विष्णवादि श्रेष्ठ देवतांचे आराधन केलें तर महान ऐश्वर्य प्राप्त होईल; परतु आत्मज्ञानाशिवाय मोक्षाचें परमसौख्य प्राप्त होणार नाहीं. विष्णवादि (ज्या) श्रेष्ठ देवता (आहेत त्या) स्वतः गुरु होऊन आत्मज्ञानाचाहि उपदेश करतील असें त्यांचें ऐश्वर्य आहे; परंतु उपासकानें तशा हतूनें उपासना मात्र केली पाहिजे. असा. उपासनानुसार फल मिळतें, याचें कारण स्थूलसूक्ष्म सर्व प्रपंच ईश्वराच्या तीन शरीरांतर्गत आहे; तथापि ब्रह्मज्ञानावांचून मोक्ष होत नाहीं. जर मोक्षाची इच्छा असेल तर त्यानें विचार करून पचकोशाहून विश्वराचें स्वरूप पृथक् जाणून त्या दोघांचें ऐक्य जाणलें पाहिजे. ज्याप्रमाणें दर्भांतील कोमल गभ काढून घेतेवेळीं वरील स्थूल पत्रांचा त्याग करावा लागतो, त्याप्रमाणें जीवेश्वरांचें यथार्थ स्वरूप. जाणण्याकरितां त्याजवरील पंचकोशाचा निरास करावा लागतो.

(२९) पंचकोशाच्या निरासाचा प्रकार.

स्वप्नामध्यें स्थूलदेहाचें भान होत नसून आत्म्याचें भान होतें. झोपेंत सूक्ष्मशरीरांचें भान होत नाहीं; तथापि सुखस्वरूप आत्म्याचें स्वयंप्रकाशानें भान होतें. झोपेंत सुखाचें भान नसेल, तर मी सुखरूप निजलों होतों. अशी स्मृति जागृतींत होणार नाहीं; म्हणून सुखाचें ज्ञान झोपेंत आहे. शिवाय तें सुख विषयांपासून होत नाहीं. कारण, तेथें विषय नसतात. म्हणून झोपेंत असणारें सुख आत्मरूपच म्हटलें पाहिजे. आत्मा स्वप्रकाश आहे. त्या प्रकाशानें सुखरूप आत्मा झोपेंत भासतो. निदिध्यासनाचें फल जी निर्विकल्प समाधि, त्यांत अज्ञानकृत आवरण-

रहित सुखरूप आत्म्याचें भान होतें. त्यावेळीं कारणशरीररूप अज्ञानाचें भान होत नाहीं. या अनुभवावरून स्थूल, सूक्ष्म आणि कारण हे तिन्ही देह व्यभिचारी आहेत, म्हणजे कोणताही एक देह तिन्ही अवस्थेंत भासत नाहीं. आणि आत्मा मात्र सर्वावस्थेंत भासतो, म्हणून व्यापक आहे. अशा चिंतनानें तीन शरीरांहून आत्मा पथक् जाणावा. स्थूल शरीर अन्नमय कोश, कारणशरीर आनंदमय कोश, आणि सूक्ष्मशरीरांत प्राणमय, मनोमय आणि विज्ञानमय असें तीन कोश आहेत. या तीन शरीरांच्या विवेकानेंच पंचकोशांचाहि विवेक होतो. जसें जीवाचें स्वरूप व्यष्टि-पंचकोशांहून पृथक् आहे. तसेंच ईश्वराचें स्वरूपहि समष्टि पंचकोशांहून पृथक् आहे असें जाणावें. मागील तरंगांत आकाशदृष्टान्तानें जीश्वरांच्या लक्ष्यस्वरूपांचा विचार विस्तारानें सांगितला आहे, आणि पुढच्या तरंगांत अस्तिभातिप्रियरूप आत्म्याचें परमार्थ स्वरूप जास्त विस्तार करून सांगणार आहो. म्हणून या वेळीं संक्षेपानेंच आत्म विचार सांगितला आहे. केवळ पंचकोशांहून आत्मा वेगळा जाणला म्हणजे एवढ्यानेंच इतिकर्तव्यता झाली असें नाहीं, तर कृतकृत्यता प्राप्त होण्याकरितां जीवब्रह्माच्या अभेदाविषयीं पुन: विचार करावा लागतो. म्हणून कर्तव्याभावरूप कृतकृत्यतेच्या सिद्धीकरितां महावाक्यार्थाचा उपदेश करितो.

(३०) महावाक्योपदेश प्रकार.

श्रीगुरु :—पंचकोशाहून आत्मा पृथक् समजून तो आत्मा ब्रह्मरूप आहे, असा निश्चय कर.

शिष्य :—महाराज, आत्मा पुण्यपापकर्ता आहे, कर्माप्रमाणें स्वर्ग नरकादि लोकांत नाना प्रकारच्या सुखदु:खांचा भोक्ता आहे. असें असतां त्याची ब्रह्माशीं एकता कशी घडेल ?

श्रीगुरु :—बाबारे, ब्रह्मरूप आत्म्याशिवाय जें दृष्ट स्त्रीधनपुत्रादि व शास्त्रद्वारां श्रुत जे स्वर्गनरक पुण्यपापादि, हीं सर्व मिथ्या भ्रमरूप आहेत, असें समज; आणि मिथ्यावस्तु ज्या अधिष्ठानावर भासते त्या अधिष्ठानास, यत्किंचित उपकार किंवा अपकार करीत नाहीं. जसें, स्वप्नांत भिक्षा मागितल्यानें राजा दरिद्री होत नाहीं, मृगजलानें जमीन ओली होत नाहीं, किंवा सर्पभासानें रज्जु विषयुक्तहि होत नाहीं. म्हणून तूं कितीहि शुभाशुभ कर्में केलींस तरी आत्मदृष्टीनें तूं अकर्ता

आहेस. याचा भावार्थ असा आहे कीं, ब्रह्माशीं अभिन्न जें तुझें आत्मस्वरूप त्याचे ठिकाणीं आत्मस्वरूपाहून अत्यंत भिन्न असणारीं स्थूलसूक्ष्म शरीरें त्यापासून होणाऱ्या शुभाशुभ क्रिया आणि त्यांचें फल जन्ममरण, स्वर्ग-नरक, सुखदुःख हीं सर्व अविद्याकल्पित आहेत. त्या कल्पित सामुग्रीनें तुझा ब्रह्मभाव मागें केव्हांहि बिघडला नाहीं, आतां बिघडत नाहीं आणि पुढें केव्हांहि बिघडणार नाहीं. तो नित्य ब्रह्मरूपच आहे. कोणत्याहि कालीं शरीराचा किंवा शरीरधर्माचा संबंध ब्रह्मरूप आत्म्याशीं नाहीं. तो सदा मुक्तच आहे.

शिष्यः—महाराज, आत्मा सदा मुक्त ब्रह्मरूपच आहे, मग श्रवणादि ज्ञानसाधनें कशाला सांगितलीं ?

श्रीगुरुः—आत्मा ब्रह्मरूप आहे हें खरें; पण आत्मा ब्रह्मरूप नाहीं, असा ज्यास भ्रम आहे, त्यास भ्रमनिवृत्तीकरितां ज्ञानसाधनें सांगितलीं. ज्यांचा भ्रम निवृत्त झाला आहे, अशा जीवन्मुक्त विद्वानाचा आत्मस्वरूपाबद्दल काय निश्चय असतो, तें तुला सांगतों.

वंध्यापुत्राप्रमाणें प्रपंच नाहींच, म्हणून त्याचा कर्ता ईश्वरहि नाहीं; अज्ञान किंवा अज्ञानकार्य हीं साक्ष्य (साक्षींचे विषय) नाहींत, म्हणून आत्म्याचे ठिकाणीं साक्षीभावहि नाहीं. देहादि दृश्य पदार्थ नाहींत म्हणून आत्मा द्रष्टाहि नाहीं. कूटस्थचैतन्यास साक्षी आणि द्रष्टा म्हणतात; परंतु तें म्हणणें साक्ष्य व दृश्य पदार्थ आहेत असें मानलें असतां, त्यामुळें साक्षी व द्रष्टा असा व्यवहार कूटस्थाचे ठिकाणीं होतो, ते मानले नाहींत म्हणजे साक्षित्व व द्रष्टृत्व हे भाव जातात; आत्मस्वरूपाचा निषेध होत नाहीं. जर बंध असता, तर बंधनिवृत्ति-रूप मोक्षहि असता. बंध मुळींच नाहीं म्हणून मोक्षहि नाहीं. अज्ञान असतें तर त्याचा ज्ञानानें नाश झाला असता; पण अज्ञान नाहींच म्हणून त्याचें नाशक ज्ञानहि नाहीं. अशा त्या विद्वानाच्या निश्चयामुळें कर्तव्यबुद्धीचा त्याग झालेला असतो. कारण, इहपरलोकांतील विषय तुच्छ आहेत, म्हणून त्यांच्या प्राप्तीकरितां कांहीं कर्तव्य नाहीं. तसाच आत्म्याचे ठिकाणीं बंध नाहीं. म्हणून मोक्षप्राप्तिकरितांहि कांहीं कर्तव्य नाहीं. असा जीवन्मुक्त विद्वानाचा निश्चय असल्यामुळें (त्याच्या कर्तव्यात्मक बुद्धीचा त्याग झालेला असून) तो सर्वथा कृतकृत्य आहे. त्याप्रमाणें हे शिष्य, तूंहि आत्मा नित्यमुक्त, ब्रह्मरूप जाणून जेव्हां

आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं निश्चल होऊन सर्व कर्तव्य टाकशील, तेव्हांच तुला अक्रिय व ब्रह्मरूप विदेहमोक्ष प्राप्त होईल.

शिष्य:––महाराज, आपल्या उपदेशाचा विचार केला तर आत्मा, वर सांगितल्याप्रमाणें निश्चय होण्यापूर्वीहि नित्यमुक्त ब्रह्मरूपच आहे. मग श्रवणादि साधनें कशाला ? अशी पुन: पुन: शंका येतेच.

श्रीगुरु :––पुन: पुन: उत्तर तेंच कीं, ज्ञानाचे पूर्वी आत्म्यास मिथ्याच कर्ता, भोक्ता मानून सुखप्राप्ति आणि दु:खनिवृत्ति करण्याकरितां जीव अनेक साधनें करून त्यांपासून क्लेश भोगतो; आणि जेव्हां ब्रह्मवित् आचार्यापासून वेदान्त महावाक्योपदेश प्राप्त होतो तेव्हां, त्या वेदान्तवाक्यश्रवणापासून त्यास असें ज्ञान होतें कीं, 'मी सच्चिदानंद ब्रह्मस्वरूप आहें, कर्ताभोक्ता नाहीं, म्हणून मला कांहीं कर्तव्यहि नाहीं'; एवढेंच त्या श्रवणाचें फल आहे. ब्रह्मप्राप्ति हें वेदान्तश्रवणाचें फल नाहीं. कारण, ब्रह्म आपलें स्वरूपच आहे, म्हणून नित्यप्राप्त आहे. यावरून हें निश्चित झालें कीं, जो आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं कर्तव्य मानतो, तो अज्ञानी व जो मानीत नाहीं तो ज्ञानी.

एक, अखंडित, अदृश्य, रूपरहित, निष्पाप, अजन्म अशा ब्रह्मस्वरूपाचे ठिकाणीं मूलाज्ञान, स्थूलसूक्ष्म, समष्टिव्यष्टि, ईश, सूत्रात्मा, विराट्, प्राज्ञ, तैजस, विश्व, भोग, बंधन, मोक्ष वगैरे कांहींएक नाहीं; परंतु त्यांची प्रतीति होते. ती मात्र ब्रह्मस्वरूपांतच होते. स्वप्नामध्यें भोक्ता, भोग्य किंवा भोग हीं कांहींएक नसतात; परंतु बुद्धींत तीं सर्व विचित्र उत्पन्न होतात. त्याचप्रमाणें जागृतीमध्यें जो प्रपंच भासतो तो सर्व बुद्धीचा विलास आहे. तीच बुद्धि झोपेंत लीन झाली असतां, सर्व भेद नाहींसा होऊन आत्मचिन्मात्रता मात्र राहते. यावरून बुद्धिकल्पित पदार्थांचें बुद्धीच प्रकाशन करते. हे शिष्य, असा ज्याच्या अंत:करणांत ज्ञानाचा प्रकाश झाला, त्याचा सर्व अज्ञानांधकार जाऊन तो सदैव असंग, अद्वितीय, एकरस, स्वयंप्रकाश ब्रह्मरूप होतो. त्याच्या निश्चयांत वास्तविक मागें कांहीं झालें नाहीं, व पुढें काहींहि व्हावयाचें नाहीं; मनोरथविलास मात्र सर्व जगत् आहे, म्हणून कोणत्याहि पदार्थाच्या प्राप्तीची किंवा निवृत्तीची इच्छा होत नाहीं. याचा अर्थ, तो भोजनादि व्यवहार करीत नाहीं असा नाहीं. तो कानांनीं ऐकतो, जिव्हेनें स्वाद घेतो, त्वचेनें स्पर्श जाणतो, नाकानें वास घेतो, वाणीनें बोलतो, हातानें घेणेंदेणें करतो, गुदद्वारानें मलत्याग करतो,

पायानें चालतो, धांवतो, रतिसुखाचाहि भोग घेतो, काय वाटेल ते करतो. इतके व्यवहार करूनहि तो सदैव अकर्ता, अभोक्ताच असतो. ही अद्भूत गोष्ट आहे, परंतु हा " सिद्धांत आहे " असें तूं समज. जीवन्मुक्ताच्या व्यवहारांत पुष्कळ लोकांना संशय येतो, त्यांच्याप्रमाणें तुला ज्ञात्याच्या व्यवहाराविषयीं भ्रम होऊं नये, म्हणून वारंवार बजावून सांगतो कीं, ज्ञात्याच्या कोणत्याहि व्यवहारावरून त्याच्या असंगत्वाविषयीं मनांत शंका घेऊं नको. वास्तविक हें ज्ञान्याचें चिन्ह दुसऱ्याची परीक्षा करण्याकरितां सांगितलेलें नाहीं व तशी परीक्षाहि करतां येणार नाहीं कारण, ज्ञात्याचा बोध अंत:करणनिष्ठ आहे, तो परीक्षकालहि पूर्ण सहवासाशिवाय कळणें शक्य नाहीं. ही ज्ञात्याची चिन्हें, साधकानें अभ्यास करीत असतां आपले ठिकाणीं आली आहेत कीं नाहींत, हें पाहण्याकरितां सांगितलीं आहेत. हें वर्म लक्षांत न आल्यामुळें पुष्कळ लोक ज्ञात्याच्या व्यवहारावर कुत्सित टीका करीत असतात. तें त्यांचें बुद्धिमांद्य आहे असो. ज्ञात्याचा काय निश्चय सांगावा ? आपापल्या विषयांच्या ठिकाणीं व्यवहार करणारी इंद्रियें मी नाहीं, किंवा तीं इंद्रियें माझीं नाहींत म्हणून त्यांच्या व्यवहाराचा माझ्याशीं संबंध नाहीं, इंद्रियें विषयांचा भोग घेवोत किंवा त्याग करोत, मी असंग कूटस्थरूप आहे. हे शिष्य, लोकदृष्टीनें तो कर्ता भोक्ता दिसला, तरी दृढबोधाच्या निश्चयानें तो अकर्ता अभोक्ताच असतो, हें केव्हांहि विसरूं नकोस; आणि तूंहि असाच निश्चय करून कृतकृत्य हो.

शिष्य: ---महाराज, आपण कळकळीनें इतकें सांगितलें खरें; तथापि तसा माझा निश्चय होत नाहीं, याला काय करूं ? दुसरा कांहीं तरी उपाय सांगा.

श्रीगुरु :---तुझा तसा निश्चय होत नाहीं यास नाईलाज आहे. बरें, तुला आतां ब्रह्मज्ञानाकरितां लयचिंतनाचा प्रकार सांगतों.

(३१) लयचिंतनाचा प्रकार.

ज्याप्रमाणें मृत्तिकाकार्याच्या आंतबाहेर मृत्तिकाच असते, म्हणजे मृत्तिकेचीं घटादि सर्व कार्यें मृत्तिकारूपच आहेत. जलाचें कार्य फेस किंवा बुडबुडे हे जलरूपच आहेत. एकंदरीत जें कार्य असतें तें कारणरूप असतें त्याप्रमाणें सर्व प्रपंचाचें मूलकारण ईश्वर आहे, म्हणून सर्व प्रपंच ईश्वर स्वरूपाहून भिन्न नाहीं. ईश्वरस्वरूपच आहे, आणि तो ईश्वरहि मीच

आहे, असें समज. यासच लयचिंतन म्हणतात, याचा प्रकार थोडक्यांत सांगतों,

स्थूल ब्रह्मांड पंचीकृत पंचमहाभूतांचें कार्य आहे.त्यांत जेवढें म्हणून पृथ्वीचें कार्य आहे तें सर्व पृथ्वीस्वरूप आहे. जलाचें कार्य जलस्वरूप याप्रकारें ज्या भूतांचें जें कार्य तें तत्स्वरूप आहे असें चिंतन केलें, म्हणजे ब्रह्मांडातील सर्व भेद नष्ट होऊन फक्त पंचीकृत पंचमहाभूतें शिल्लक रहातात. तीं पंचीकृत पंचमहाभूतें अपंचीकृत पंचमहाभूतांचीं कार्यें आहेत, म्हणून ती अपंचीकृत महाभूतें आहेत. अपंचीकृत भूतांच्या सत्त्वगुणापासून अंतःकरण व ज्ञानेंद्रियें, रजोगुणापासून पांच प्राण व कर्मेंद्रियें झालीं आहेत; म्हणून हीं सर्व सूक्ष्मसृष्टीही अपंचीकृत भूत-स्वरूपच आहे. असें चिंतन करावें. आतां फक्त अपंचीकृत भूतेंच राहिलीं. त्यांत पृथ्वी जलाचें कार्य म्हणून ती जलस्वरूप. जल तेजाचें कार्य म्हणून तें तेजस्वरूप. तेज वायूचें कार्य म्हणून तें वायूरूप. आणि वायु आकाशाचें कार्य म्हणून तो आकाशस्वरूप आहे असें चिंतन करावें. तसेंच आकाश हें तमोगुणप्रधान प्रकृतीचें कार्य म्हणून प्रकृतिस्वरूप आणि प्रकृति ही मायेचीच एक अवस्थाविशेष म्हणून प्रकृति मायास्वरूप आहे. एकाच वस्तूची प्रधान, प्रकृति माया अविद्या आणि अज्ञान अशीं नावें आहेत.

(१) **प्रधान**:– सर्व कार्यें आपापल्यामध्यें लीन करून, प्रलयकालीं असणारें जें उदासीन स्वरूप त्यास **प्रधान** असें म्हणतात.

(२) **प्रकृति** :– सृष्टि उत्पन्न करण्यास योग्य तमोगुणप्रधान स्वरूपास **प्रकृति** म्हणतात.

(३) **माया** :––ज्याप्रमाणें इंद्रजालविद्येनें देशकालादि सामुग्री-वांचून दुर्घट पदार्थांची उत्पत्ति होते, त्याप्रमाणें असंग, अद्वितीय ब्रह्माचे ठिकाणीं इच्छादि दुर्घट पदार्थांची उत्पत्ति करते, म्हणून **माया** म्हणतात.

(४) **अज्ञान**:–– स्वरूपाचें आच्छादन करतें, म्हणून **अज्ञान** म्हणतात.

(५) **अविद्या** :–– ब्रह्मविद्येनें नाश पावते, म्हणून **अविद्या** म्हणतात.

(६) **शक्ति** :–– स्वतंत्र कधीहि राहात नसून चैतन्याश्रित राहते म्हणून **शक्ति** म्हणतात.

या रीतीनें प्रकृत्यादिक प्रधानाचेच भेद आहेत, म्हणून प्रधानरूप

आहेत. तें प्रधान ब्रह्मचैतन्याची शक्ति आहे. पुरुषाचे ठिकाणीं सामर्थ्यरूप शक्ति जशी पुरुषाहून भिन्न नसते, तशी प्रधानरूप शक्ति ब्रह्मचैतन्याहून भिन्न नाहीं, चैतन्यरूपच आहे. या रीतीनें सर्व अनात्म पदार्थांचा ब्रह्माचे ठिकाणीं लयचिंतन करून तें अद्वितीय ब्रह्म मी आहें असें चिंतन करावें. **ज्यास महावाक्याचा विचार करूनहि बुद्धिमांद्यादि प्रतिबंधानें ब्रह्माचें आत्मत्वानें अपरोक्षज्ञान होत नाहीं, त्यास हें लयचिंतनरूप ध्यान सांगितलें आहे.**

ज्ञान आणि ध्यान यांत इतका भेद आहे कीं, **ज्ञान हे प्रमाण प्रमेयाधीन आहे. विधि किंवा पुरुषेच्छाधीन नाहीं. ध्यान मात्र विधि, विश्वास, पुरुषेच्छा आणि (अनुष्ठानाचा) आग्रह यांच्या आधीन आहे.** जसें प्रमाण नेत्र, आणि प्रमेय घटादि यांचा संबंध होताच विधि, विश्वास व पुरुषेच्छा यावांचूनहि घटाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. असें पाहा कीं, भाद्रपद शुद्ध चतुर्थीचे दिवशीं चंद्रदर्शनाचा विधि नाहीं, उलटा निषेध आहे; आणि पुरुषास चंद्रदर्शन होऊ नये असें वाटतें, म्हणजे पुरुषेच्छाहि नाहीं; तथापि कोणत्याहि प्रकारानें नेत्राचा आणि चंद्राचा संबंध होतांच चद्राचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतेंच. या अनुभवावरून ज्ञान हें प्रमाण–प्रमेयाधीन आहे. ध्यान मात्र तसें नाहीं. कारण, शालिग्रामाच्या ठिकाणीं विष्णुरूपानें ध्यान करील तर त्यास उत्तम लोक प्राप्त होतो, या शास्त्रविधीनें उपासक विष्णूची चतुर्भुज शंखचक्रगदापद्मलक्ष्मीसहित मूर्ति जाणतो. नेत्रप्रमाणानें शालिग्रामशिला जाणतो; तथापि विधि, विश्वास आणि इच्छा यांनीं ' शालिग्राम विष्णु आहे ' असें ध्यान होतें.

(३२) ध्यानाचें प्रकार.

ध्यान तीन प्रकारचें आहे :—

(१) **अन्य वस्तूचें अन्य रूपानें जें ध्यान त्यास प्रतीक ध्यान म्हणतात**; जसें शालिग्रामाचें विष्णुरूपानें ध्यान.

(२) शास्त्रांत वर्णन केल्याप्रमाणें शंखचक्रादिसहित चतुर्भुज मूर्तीचें म्हणजे **आकारवान विष्णूचें जें ध्यान तें ध्येयानुसार ध्यान.** कारण, विष्णूचें स्वरूप प्रत्यक्ष नाहीं, केवळ शास्त्रवचनानें जाणिलें आहे. आणि शास्त्र तर शंखचक्रादिसहितच विष्णूचें स्वरूप सांगतात. म्हणून हें ध्येयानुसार ध्यान आहे. विधि, विश्वास व इच्छा यांवांचून ध्यान होत नाहीं. "ही उपासना" करावी अशा शास्त्राच्या प्रेरकवचनांस **विधि म्हणावा.**

त्या वचनाच्या ठिकाणीं असणाऱ्या श्रद्धेस **विश्वास** म्हणावा. अंतःकरणाच्या कामनारूप रजोगुणवृत्तीस **इच्छा** म्हणावी. ध्यानाचें हेतु तीन आहेत, ज्ञानाचे नाहींत. **ध्यान आग्रहानें करावें लागतें; ज्ञानास आग्रहाची जरूरी नाहीं.** कारण, निरंतर ध्येयाकार चित्तवृत्तीस ध्यान म्हणतात. त्यांत वृत्तीमध्यें चंचलता असेल तर आग्रहानें वृत्तीची स्थिति करावी लागते. आणि ज्ञानरूप अंतःकरणवृत्तीनें पदार्थावरील आवरणाचा तात्काल भंग झाला असतां, ताबडतोब ज्ञान होतें; मग वृत्तीच्या स्थितीचा उपयोग नसतो. म्हणून आग्रहाची जरूरी नाहीं. वैकुंठवासी चतुर्भुज विष्णूच्या ध्यानाप्रमाणें, 'मी ब्रह्म आहें,' हें ध्येयानुसार ध्यान आहे, प्रतीक नाहीं; परंतु ध्येयानुसार ध्यानांत फक्त ध्येयाकार वृत्ति असते, आणि--

(३) **ब्रह्मध्यानांत ब्रह्माचें आत्म्याशीं अभेदचिंतन करून ध्यान असतें, म्हणून यास 'अहंग्रह' ध्यान म्हणतात.** ध्येयस्वरूपाचा आपल्याशीं अभेद करून चिंतन करणें हेंच अहंग्रह ध्यानाचें स्वरूप. ज्या पुरुषास ब्रह्माचें आत्मत्वानें अपरोक्ष ज्ञान होत नाहीं, त्यानें विधीनें, विश्वासानें आणि हट्टानें निरंतर "मी ब्रह्म आहें" असें अहंग्रह ध्यान केलें तर त्यास ज्ञान होऊन मोक्षप्राप्ति होईल. आतां दुसऱ्या रीतीनें अहंग्रहोपासना सांगतों.

(३३) प्रणव उपासनेचा प्रकार.

प्रणवाची उपासना पुष्कळ उपनिषदांमध्यें सांगितली आहे. मांडुक्योपनिषदामध्यें ती विशेष आहे. तिचा प्रकार वार्तिककारांनीं पंचीकरणामध्यें सांगितला आहे. तो असाः-प्रणवाचें चिंतन **परब्रह्मरूपानें**[१] **आणि अपर ब्रह्मरूपानें**[२] असें दोन प्रकारचें आहे. परब्रह्मरूपानें ब्रह्माचें चिंतन करणारास मोक्षप्राप्ति आणि अपरब्रह्मरूपानें चिंतन करणारास ब्रह्मलोकप्राप्ति होते. आम्ही फक्त परब्रह्मरूपानें प्रणवाच्या चिंतनाचा प्रकार सांगतों. कारण, ज्यास ब्रह्मलोकाची कामना आहे, त्यास त्या कामनाप्रतिबंधानेंच ज्ञानद्वारां तात्काल मोक्ष न होतां, सगुण ब्रह्मचिंतनानें मिळणाऱ्या ब्रह्मलोकाचीच प्राप्ति होते. तेथें ब्रह्मदेवासमान भोग भोगून जेव्हां ज्ञान होतें तेव्हां मोक्ष होतो. आणि ज्यांस ब्रह्मलोकाची कामना नसते त्यास याच लोकीं ज्ञान होऊन मोक्ष

---

१. निर्गुणब्रह्मरूपानें. २. सगुणब्रह्मरूपानें.

होतो. या रीतीनें सगुण उपासनेचें फल निर्गुणोपासनेच्या अंतर्भूत आहे, म्हणून निर्गुणोपासनेचाच प्रकार सांगतो.

जगांत ज्या ज्या कार्य आणि कारण म्हणून वस्तु आहेत. त्या त्या सर्व ॐकारस्वरूप आहेत, म्हणून सर्व ॐकारस्वरूप आहे, असें चिंतन करावें. कारण, सर्व पदार्थांत नाम आणि रूप असे दोन भाग आहेत. त्यांमध्यें रूपभाग आपापल्या नामभागाहून पृथक् नाहीं, कारण, पदार्थांच्या रूपाचें नामानेंच ग्रहण किंवा त्याग होतो. नाम समजल्या-वांचून केवळ पदार्थांच्या आकारापासून व्यवहार सिद्ध होत नाहीं. म्हणून सर्व पदार्थांचें सार नामच आहे. याच अभिप्रायानें सर्व संतांनीं नामाचें महात्म्य फार वर्णन केलें आहे, आकाराचा नाश झाला असतांहि नाम शेष राहतें. जसा घटाचा नाश झाला असतां मृत्तिका शेष राहते. कारण, घट मृत्तिकेहून पृथक् नाहीं, मृत्तिकारूपच[1] आहे. तसा आकाराचा नाश झाला असतांहि मृत्तिकेप्रमाणें नामाहून आकार पृथक् नाहीं, नामस्वरूपच आहे, किंवा घटशरावादिकांत मृत्तिका अनुगत[2] आहे; आणि घटशरावादिक परस्पर व्यभिचारी[3] आहेत, म्हणून ते मिथ्या; अनुगत मृत्तिका मात्र सत्य. घटांचें आकार अनेक; परंतु त्या. सर्वांचें नाम एक. म्हणून मिथ्या आकार सत्य नामाहून पृथक् नाहीं. याच रीतीनें सर्व पदार्थांचे आकार आपापल्या नामाहून भिन्न नसून नामस्वरूप आहेत. येथपर्यंतच्या चिंतनांत आकार सर्व जाऊन नाममात्र शिल्लक आहे. ती सर्व नामें ॐकाराहून भिन्न नाहींत ॐकारस्वरूपच आहेत. पदार्थाच्या वाचक शब्दास नाम म्हणतात. आणि लौकिक, वैदिक वगैरे सर्व शब्द ॐकारापासून उत्पन्न झाले आहेत, हें श्रुतींत प्रसिद्ध आहे. सर्व कार्य कारणरूप असतें, या नियमानें ॐकाराचें कार्य जी वाचकशब्दरूप नामें तीं ॐकारस्वरूप आहेत. या रीतीनें रूपभाग नामस्वरूप आहे आणि सर्व नामें ॐकारस्वरूप आहेत, म्हणून सर्व ॐकारस्वरूप आहे. जसें सर्व ॐकारस्वरूप आहे तसें सर्वच ब्रह्मस्वरूप आहे. म्हणून ॐकार ब्रह्मस्वरूप आहे किंवा ॐकार ब्रह्माचा वाचक आहे. ब्रह्म वाच्य आहे, आणि वाच्यवाचकांचा अभेद असतो, या नियमानेंहि ॐकार ब्रह्मस्वरूप आहे, आणि विचारदृष्टीनें पाहिलें तर ॐ हें अक्षर ब्रह्माचें ठिकाणीं अध्यस्त आहे. अध्यस्ताचे स्वरूप अधिष्ठानाहून पृथक् नसतें; यास्तव

---

१. मडकें परळ. २. व्याप्त. ३. केव्हां असणारे व केव्हां नसणारे.

ॐकार ब्रह्मस्वरूप आहे. म्हणून ॐकाराचें ब्रह्मस्वरूपानें चिंतन करावें आणि ब्रह्मरूप ॐकाराचें आत्म्याशीं अभेद चिंतन करावें. कारण आत्म्याचे, ब्रह्माचे आणि ॐकाराचे चार चार पाद–भाग आहेत, त्यास अंशहि म्हणतात.

	१	२	३	४
	स्थूल-उपाधिवान्	सूक्ष्म उपाधिवान्	कारण-उपाधिवान्	शुद्ध
आत्मा	विश्व	तैजस	प्राज्ञ	साक्षी (त्वंपद-...लक्ष्य)
ब्रह्म	विराट्	हिरण्यगर्भ	ईश्वर	ईश्वरसाक्षी (तत्पद-लक्ष्य)
ॐ	अकार	उकार	मकार	अमात्र (परमात्म-स्वरूप)

बरील कोष्टकांत दाखविल्याप्रमाणें आत्म्याचें विश्व, तैजस, प्राज्ञ आणि त्वंपदलक्ष्य–जीवसाक्षी असे चार पाद आहेत. जीवसाक्षीस तुरीयहि म्हणतात. तसेंच, ब्रह्माचें विराट् हिरण्यगर्भ, ईश्वर आणि तत्पदलक्ष्य ईश्वरसाक्षी हे चार पाद आहेत. ॐकाराचे अकार, उकार मकार आणि अमात्र असे चार पाद आहेत. व्यष्टि स्थूल प्रपंचाभिमानी विश्व आणि समष्टि-स्थूल प्रपंचाभिमानी विराट या दोघांची उपाधि स्थूल असल्यामुळें विश्व विराटरूप आहे, असें चिंतन करावें. त्या विराटरूप विश्वाची स्वर्गलोक शिर, सूर्य नेत्र, वायु प्राण, आकाश घड समुद्रादिजल मूत्रस्थान, पृथ्वी पाय आणि होमांतील अग्नि मुख हीं सात अंगें आहेत. वास्तविक हीं अंगें विराटाचीं सांगितलीं आहेत; परंतु त्या विश्वाचा विराटाशीं चिंतनांत अभेद केला आहे. म्हणून विश्वाचीं म्हणण्यास हरकत नाहीं.

तशींच विराटरूप विश्वाचीं पंचप्राण, पंचकर्मेंद्रियें, पंचज्ञानेंद्रियें आणि अंतःकरणचतुष्टय हीं मुखाप्रमाणें भोगाचीं साधनें आहेत. म्हणून एकंदर एकोणीस मुखें आहेत. जागृतावस्थेंत या एकोणिसांपासून

बाह्यवृत्तिद्वारां शब्दादिकांचा भोग घेतो, म्हणून विराटरूप विश्व स्थूलाचा भोक्ता आणि बाह्यवृत्तिवान म्हणजे जागृदवस्थावान म्हणतात. एकोणीस मुखांपैकीं श्रोत्रादि दहा इद्रियें आणि अंतःकरणचतुष्टय हीं चौदा, यांना भोगकालीं आपापल्या विषयाची आणि देवतानुग्रहांची आवश्यकता असते. विषय आणि देवता यांच्या साहाय्यावांचून भोग होत नाहीं. इंद्रियें, विषय, आणि देवता यांची भोगकालीं त्रिपुटी असते.

इंद्रियास अध्यात्म म्हणतात, विषयास अधिभूत म्हणतात आणि देवतेस अधिदैव म्हणतात. या त्रिपुटीचें कोष्टकः--

१	२	३	१	२	३
अध्यात्म	अधिभूत	अधिदैव	अध्यात्म	अधिभूत	अधिदैव
श्रोत्र	शब्द	दिशाभिमानी देवता	पाद	गमन	विष्णु
त्वचा	स्पर्श	वायुदेवता	गुद	मलत्याग	यम
नेत्र	रूप	सूर्य	उपस्थ	रतिसुख	प्रजापती
रसना	रस	वरुण	मन	मनन	चंद्र
घ्राण	गंध	अश्विनीकुमार किंवा पृथ्वीदेवता	बुद्धि	बौद्धव्य	बृहस्पति
वाणी	वक्तव्य	अग्निदेवता	अहंकार	अहंकाराचा विषय	रुद्र
हस्त	ग्रहण त्याग	इंद्र	चित्त	चिंतन	साक्षी (क्षेत्रज्ञ)

जसा विश्वाचा विराटाशीं अभेद सांगितला त्याच ॐकाराच्या प्रथम असलेल्या अकारमात्रेशीं विराटरूप विश्वाचा अभेद चिंतन करावा. कारण विश्व, विराट् व अकार या तिन्ही पादांत प्रथमत्व समान आहे; म्हणून निराट् व विश्व यांचें अकारमात्रेशीं अभेद चिंतन करावें. वर जी सात अंगें व एकोणीस मुखें विश्वाचीं सांगितलीं, तींच तैजसाचीं समजावीं. फरक इतकाच कीं, विश्वाचीं ईश्वररचित आहेत आणि तैजसाचीं मनोमय आहेत. तैजसाचा भोग सूक्ष्म आहे आणि विश्वाचा भोग स्थूल आहे.

शिष्यः—महाराज, सुखःदुखाच्या ज्ञानाचें नांव भोग आहे. ज्ञानांत स्थूलता, सूक्ष्मता नाहीं असें असतां, तैजसाचा सूक्ष्म आणि विश्वाचा स्थूल भोग आहे, असें कसें म्हणतां येईल ?

श्रीगुरुः—बाह्य शब्दादि स्थूल विषयाच्या संबंधानें सुखदुःखाचा साक्षात्कार–ज्ञान होतें. म्हणून त्यास स्थूलभोग, आणि मानसिक जे सूक्ष्म शब्दादिक, त्यांच्यापासून जो साक्षात्कार–भोग होतो तो सूक्ष्म भोग म्हटला. या रीतीनें विश्व स्थलाचा भोक्ता, आणि तैजस सूक्ष्माचा भोक्ता असें श्रुतींत सांगून विश्व बहिःप्रज्ञ आणि तैजस अंतःप्रज्ञ सांगितला आहे. विश्वाची अंतःकरणवृत्तिरूप प्रज्ञा बाहेर जाते, व तैजसाची जात नाहीं; म्हणून विश्वास बहिःप्रज्ञ आणि तैजसास अंतःप्रज्ञ असें म्हटलें आहे. जसा विश्वाचा आणि विराटाचा अभेद सांगितला, तसाच तैजसाचा व हिरण्यगर्भाचा अभेद (आहे असें) चिंतन कर. कारण, दोघांची उपाधि सूक्ष्म आहे. तैजस आणि हिरण्यगर्भाची एकता चिंतन करून ॐकाराची द्वितीय मात्रा जी उकार तिच्याशीं त्यांचा अभेद चिंतन कर. कारण, तैजस, हिरण्यगर्भ आणि उकार यांच्यामध्यें द्वितीयत्व समान आहे. तसेंच प्राज्ञ आणि ईश्वर या दोघांची कारणउपाधि आहे, म्हणून दोघांचें ऐक्य चिंतन कर, प्राज्ञ, ईश्वर आणि ॐकाराची तिसरी मात्रा मकार या तिघांत तृतीयत्व समान आहे. म्हणून तिघांची एकता चिंतन कर. जागृतींत आणि स्वप्नांत जितकें ज्ञान तें सर्व सुषुप्तीमध्यें अविद्यारूप होतें. म्हणून प्रज्ञानघन म्हणतात. तसेंच सुषुप्तींत अविद्येनें आवृत्त जो आनंद, त्याचा प्राज्ञ उपभोग घेतो, म्हणून त्यास आनंदभुक् असेंहि म्हणतात. ह्या भोगाचीहि त्रिपुटी आहे. ती अशीः—चैतन्यप्रतिबिंब-

सहित जी अविद्येची वृत्ति तें अध्यात्म, अज्ञानानें आवृत्त जो स्वरूपानंद तें अधिभूत आणि ईश्वर अधिदैव आहे.

या रीतीनें विश्व बहि:प्रज्ञ, तैजस अंत:प्रज्ञ, आणि प्राज्ञ प्रज्ञानघन आहे. हा त्यांचा भेद स्थूल, सूक्ष्म आणि अज्ञान या उपाधींमुळें आहे. त्यांत प्राज्ञाचीं अज्ञान ही एकच उपाधि आहे. तैजसास अज्ञान व सूक्ष्म या दोन उपाधी आहेत; आणि विश्वास अज्ञान, सूक्ष्म आणि स्थूल अशा तीन उपाधी आहेत. उपाधीच्या न्यूनाधिकतेनें त्यांचा भेद आहे, वस्तुत: भेद नाहीं. त्यांच्यांतील अनुगत चैतन्य त्या तिन्ही उपाधीहून रहित आहे. तिन्ही उपाधींचें अधिष्ठान तुरीय[1] आहे. ते बहि:प्रज्ञ, अंत:प्रज्ञ किंवा प्रज्ञानघन नाहीं. तसेंच तें बुद्धीचा किंवा कोणत्याहि इंद्रियांचा विषय नाहीं. असें जें तुरीय आहे त्यास परमात्म्याचा चतुर्थ पाद, ईश्वरसाक्षी, त्यास शुद्धब्रह्मरूप जाण. या रीतीनें दोन प्रकारचीं आत्म्याचीं स्वरूपें सांगितली. एक परमार्थरूप आणि दुसरें अपरमार्थरूप. पहिले तीन पाद अपरमार्थरूप आहेत, आणि तुरीय पाद परमार्थरूप आहे. ॐकाराचीहि तशीच दोन स्वरूपें आहेत. अकार, उकार, मकार मात्रारूप जें वर्ण आहेत, ते अपरमार्थरूप आहेत; आणि त्या मात्रांत जें व्यापक अस्तिभातिप्रियरूप अधिष्ठान चैतन्य, तें परमार्थरूप आहे. त्यासच श्रुतींत अमात्र म्हणतात. कारण, त्या परमार्थस्वरूपाचे ठिकाणीं मात्राविभाग नाहीं. या रीतीनें ॐकारमात्राशीं अभेदचिंतन झालें, तरी अकारादि मात्रांचा लयचिंतन करणें शिल्लक आहे. तो लयचिंतनाचा प्रकार सांगतो. स्थूल 'अ–' कार सूक्ष्म 'उ-'कार रूप आहे, सूक्ष्म 'उ–'कार कारण 'म–'काररूप आहे. आणि कारण 'म–'कार ॐकाराचें तुरीय 'अमात्र' रूप आहे. तें तुरीय अमात्र ब्रह्मरूप आहे. आणि शुद्धाचे ठिकाणीं दोन्ही[2] कल्पित आहेत; म्हणून दोन्ही तद्रूपच आहेत. या रीतीनें ज्या ॐकारच्या परमार्थरूप अमात्राच्या ठिकाणीं सर्वांचा लय केला, तो अमात्ररूप परमात्मा मी आहें, असें एकाग्र चित्तानें चिंतन करावें. स्थावरजंगमरूप आणि असंग, अद्वितीय असंसारी, नित्यमुक्त, निर्भय, ब्रह्मरूप ॐकाराचें 'परमार्थस्वरूप मी आहें,' अशा चिंतनाच्या परिपाकापासून ज्ञानोदय होतो. म्हणून

१. शेवटचें चौथे. २. परमार्थरूप आणि अपरमार्थरूप.

ज्ञानद्वारां मुक्तिरूप फल देणारी ही ॐकाराची निर्गुण उपासना बाकीच्या सर्व उपासनांहून श्रेष्ठ आहे. या रीतीनें हें ॐकाराचें चिंतन मननरूप आहे; म्हणून हे मनन जो करतो, त्यास मुनि म्हणतात. हें ॐकाराचें चिंतन परमहंसाचें गुप्तधन आहे. स्त्रीधनपुत्रादिसंगरहित परमहंस याचा अधिकारी आहे, गृहस्थादि बहिर्मुख अधिकारी नाहींत.

(३४) प्रणवोपासनेचें फल आणि ब्रह्मलोकगमनाचा मार्ग.

या ॐकारोपासनेचें ज्ञानद्वारां मोक्षफल सांगितलें; परंतु ज्या उपासकास या लोकांतील किंवा ब्रह्मलोकांतील भोगाविषयीं कामना असल्यामुळें तीव्र वैराग्य नाहीं, परंतु जो हट्टानें स्त्रीधनपुत्रादिकांचा त्याग करून गुरूपदेशानें ब्रह्मरूप ॐकाराचें ध्यान करील, त्यास त्या कामनाप्रतिबंधानें ज्ञान होत नाहीं. मरणानंतर अन्य शरीरप्राप्ति होते. तो इहलोक भोगकामनेचा प्रतिबंध बलात्कारानें दूर करून ध्यान करीत होता, म्हणून या लोकांत अत्यंत ऐश्वर्यसंपन्न, पवित्र अशा सत्कुलांत जन्म पावतो. तेथें पूर्वकामनारूप सर्व भोग प्राप्त होऊन पूर्व जन्माच्या ध्यानसंस्कारानें भोगकामनारहित होऊन विचारांत किंवा ध्यानांत प्रवृत्त होतो. नंतर ज्ञान होऊन मुक्त होतो. अथवा ब्रह्मलोकभोगकामनेचा प्रतिबंध असूनहि जो हट्टानें ॐकाररूप ब्रह्माचें ध्यान करीत होता तो, शरीरत्यागानंतर ब्रह्मलोकास जातो. तेथें मनुष्यांना, पितरांना, देवांना दुर्लभ जी स्वतंत्रता तिच्या आनंदाचा भोग आणि हिरण्यगर्भाचें सत्यसंकल्पादि समग्र ऐश्वर्य त्यास प्राप्त होतें.

आतां तो ज्या मार्गानें ब्रह्मलोकास जातो, त्या मार्गाचा क्रम सांगतों. ब्रह्मोपासनेमध्यें तत्पर असलेल्या पुरुषाचीं अंतःकरण, इंद्रियादि सर्व मूर्च्छित असून कांहीं जाणत नसलीं, तरीहि त्यांचें लिंगशरीर नेण्याकरितां यमदूत येत नाहींत, अग्निअभिमानी देवता त्याचें लिंगशरीर काढून आपल्या लोकाप्रत घेऊन जाते; त्यानंतर तो दिनाभिमानी, शुक्लपक्षाभिमानी, उत्तरायणाभिमानी, संवत्सराभिमानी, देवलोकाभिमानी, वायुलोकाभिमानी, सूर्यलोकाभिमानी, चंद्रलोकाभिमानी, विद्युदभिमानी, वरुणलोक, इंद्रलोक, प्रजापतिलोक या क्रमानें शेवटीं ब्रह्मलोकास जातो. वास्तविक ॐकारउपासकास ज्ञानद्वारां शुद्धब्रह्माची प्राप्ति झाली पाहिजे; तथापि कामनारूप प्रतिबंधामुळें ज्ञान

न होतां, कार्यब्रह्माचीं सायुज्यता मुक्ति होते तेथें त्यास हिरण्यगर्भाप्रमाणें ऐश्वर्य, सत्यसंकल्प, ज्या शरीरांची व भोगाची इच्छा करील तीं शरीरें आणि भोग, संकल्पाबरोबर प्राप्त होतात. एकाच कालीं हजारों शरीरें आणि त्यांच्या भोगांची पृथक् पृथक् इच्छा करील तर तें सर्व त्यास प्राप्त होतें. फार काय सांगावें? जगाची उत्पत्ति, पालन आणि संहार हें सोडून अन्य सर्व ऐश्वर्य ईश्वरासमान होतें. याप्रमाणें हिरण्यगर्भासमान बहुतकाल संकल्पसिद्ध दिव्य पदार्थ भोगून, प्रलयकालीं जेव्हां हिरण्यगर्भाचा नाश होतो, तेव्हां ज्ञान होऊन त्या उपासकास विदेहमोक्ष प्राप्त होतो. तशीच इतर उपनिषदांमध्यें ब्रह्माची उपासना सांगितली आहे. त्या उपासनेचेंहि हेंच फल आहे; परंतु अहंग्रहोपासनेवांचून अन्य उपासनेनें ब्रह्मलोकप्राप्ति होत नाहीं, हें सूत्रकारांनीं व भाष्यकारांनीं चतुर्थाध्यायांत सांगितलें आहे. जसें शालिग्रामाचें विष्णुरूपानें प्रतीकध्यान सांगितलें आहे, तसेंच मनाचें किंवा आदित्याचें ब्रह्मरूपानें सांगितलेलें ध्यान प्रतीक आहे. अहंग्रह नाहीं. म्हणून त्यापासून ब्रह्मलोकप्राप्ति होत नाहीं. **सगुण किंवा निर्गुण ब्रह्माचें आत्मस्वरूपाशीं अभेद चिंतन करणें, त्यास अहंग्रहध्यान म्हणतात.** आणि त्यापासूनच ब्रह्मलोकप्राप्ति होते. पूर्वीं सांगितलेल्या ब्रह्मलोकाच्या मार्गास उत्तरायण किंवा देवयान मार्गहि म्हणतात. ब्रह्मलोकीं गेलेल्या उपासकास पुन: संसार प्राप्त होत नाहीं. ज्ञान होऊन विदेहमुक्तीची प्राप्ति होतें. त्या लोकांत गुरूपदेशादि ज्ञानसाधनांची अपेक्षा नाहीं, त्यावांचूनच ज्ञान होतें, कारण ब्रह्मलोकांत रजतमगुणांचा प्रादुर्भाव नाहीं. केवल सत्त्वगुणप्रधान हा लोक आहे, रजतमगुण नाहींत, म्हणून कामक्रोधादि किंवा जडताआलस्यादिक नाहींत. केवल सत्त्वगुण आहे, म्हणून ज्ञानरूप प्रकाश त्यामध्यें प्रधान आहे. म्हणून पूर्वीं चिंतन केलेलें सर्वभेदरहित असंग, निर्विकार, नित्यमुक्त, ब्रह्मरूप आत्मा जें ॐकाराचें लक्ष्य, त्याचें उपासकास ब्रह्मलोकीं भान होतें. म्हणून जे हिरण्यगर्भलोकवासी त्यांस संसार नाहीं. जरी महावाक्यविचारावांचून ज्ञान होत नाहीं, तरी ॐकाराचा विवेक महावाक्यविचाररूपच आहे. म्हणून ॐकाराच्या विचारानेंहि अद्वैत ज्ञान होतें. याप्रमाणें गुरुमुखानें ॐकाराचा विचार श्रवण करून अदृष्टि नामें दुसरा शिष्य उपासनेंत प्रवृत्त होऊन, ज्ञानद्वारां परमपुरुषार्थ जो मोक्ष त्यास प्राप्त झाला.

(३५) अन्य जीवांस कर्तव्यतेचा उपदेश.

आतां निर्गुण ब्रह्मोपासनेविषयीं ज्यांचा अधिकार नसेल त्यानें सगुण ईश्वराची अनन्य भावानें उपासना करावी. ती शक्य नसल्यास वेदविहित निष्काम कर्म करावें. तसें शक्य नसल्यास शुभ सकाम कर्म करावें. तेंहि शक्य नसल्यास निरुपायानें वारंवार जन्ममरणदुःख भोगीत रहावें, हें बरें.

--- ० ० ० ---

पांचव्या तरंगाचें रहस्य.

चवथ्या तरंगांत परमात्मव्यतिरिक्त सर्व जगत् मिथ्या ठरल्यावर त्यांत जगदंतःपाती वैदिक व्यवहारहि मिथ्या होणार. मग कर्मउपासना प्रतिपादक वेदवाक्यें आणि ब्रह्मज्ञानप्रतिपादक उपनिषदवाक्यें व त्यांचा संप्रदायप्रवर्तक आचार्य हे सर्वच मिथ्या आहेत, असें म्हणणें ओघानेंच प्राप्त झालें; पण वेदशास्त्रांवर व त्यांचे संप्रदायप्रवर्तक आचार्यांवर बहुत कालाच्या सत्यत्व निश्चयानें व पूज्य भावनेनें वेदगुरूंना मिथ्या म्हणण्याचें धैर्य आस्तिक अधिकाऱ्यांस सहसा होत नाहीं; परंतु ज्याअर्थी स्वतः श्रीगुरूच ब्रह्मव्यतिरिक्त सर्व मिथ्या म्हणून सांगतात त्याअर्थी वेदगुरु मिथ्या म्हणण्यांत काय तात्पर्य आहे, हें त्यांनाच विचारून घ्यावें; आणि जर त्यांनीं वेदगुरूंचें मिथ्यात्व युक्तीनें ठरविलें, तर ज्याप्रमाणें मिथ्या मृगजलानें तृष्णेची निवृत्ति होत नाहीं, त्याप्रमाणें मिथ्या वेदगुरूंच्या उपदेशापासून संसारनिवृत्ति तरी कशी व्हावी? या शंकेचेंहि समाधान करून घ्यावें, अशा हेतूनें या तरंगास प्रारंभ झाला आहे.

(१) समाधान सांगतांना श्रीगुरूंनीं कोणत्याहि कालीं बाधित म्हणजे मिथ्या न ठरणारी, अशी फक्त ब्रह्मचैतन्याचीच पारमार्थिक सत्ता सांगितली; आणि त्या दृष्टीनें बाकीच्या सर्व पदार्थांची प्रातिभासिक सत्ता सांगितली; परंतु व्यवहारांत लोक जागृत पदार्थांस सत्य समजतात आणि स्वप्नपदार्थांस किंवा शुक्तिरजतादि पदार्थांस मिथ्या समजतात. श्रीगुरूंनीं त्या समजुतीचा स्वीकार करून व्यवहारांत सत्य समजल्या जाणाऱ्या पदार्थांची व्यावहारिक सत्ता आणि स्वप्नादि पदार्थांची प्रातिभासिक सत्ता आहे, अशा एकंदर तीन सत्ता सांगून संसारदुःख आणि वेदगुरु यांची एकच व्यावहारिक सत्ता आहे, म्हणून संसारदुःख आणि वेदगुरु यांमध्यें बाध्यबाधकभाव आहे, असें सिद्ध केलें, तृष्णा ही

व्यावहारिक सत्तावान आणि मृगजल हें प्रातिभासिक सत्तावान असल्यामुळें त्या दोहोंत सत्ताभेद आहे. याकरितां मृगजल तृष्णेचा नाश करीत नाहीं. यावरून कितीहि द्वैतांची प्रतीति झाली, तरी ती मिथ्या असल्यामुळें "एकमेवाद्वितीयम्" म्हणजे स्वगत–सजातीय–विजातीय भेदशून्य असें अद्वितीय एकरस ब्रह्म आहे. याप्रमाणें श्रुति घोषणा करून सांगते तें यथार्थ आहे, असा निश्चय होण्यास हरकत नाहीं. जोंपावेतों आपण व्यवहार सत्य समजतों, तोंपावेतों वेदगुरुईश्वरादींना व्यावहारिक सत्यत्व सिद्ध आहे, पारमार्थिक दृष्टचा मिथ्यात्व आहे, येवढेंच यांत रहस्य आहे.

(२) दुसरा चिंतनीय विषय म्हणजे अद्वैतमत प्रमाण किंवा द्वैतमत प्रमाण हा आहे. अप्रत्यक्ष वस्तूचें प्रामाण्य श्रुतीवरून ठरवावें लागतें. मग त्या श्रुतीचें प्रतिपाद्य द्वैत आहे किंवा अद्वैत आहे, हा प्रश्न ओघानेंच प्राप्त होतो. श्रुतीचें प्रतिपाद्य द्वैत आहे असें म्हणावें, तर श्रुतीचें अध्ययन किंवा विचार न करतांहि लोकांच्या अनुभवानें द्वैतप्रामाण्यसिद्धि सहजच आहे. मग द्वैत प्रतिपादन करून श्रुतीनें जास्त तें काय ठरविले? कांहीं नाहीं. बरें श्रुतीनें अनुभवसिद्ध द्वैताची प्रामाण्यसिद्धि केली असें म्हणावें, तर श्रुतीस अनुवादकत्व देऊन तिचें स्वतःप्रामाण्य नष्ट होईल, परंतु हें आस्तिक अधिकाऱ्यास इष्ट नाहीं. कारण प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति आणि अनुपलब्धि या सर्व प्रमाणांपेक्षां अपौरुषेय श्रुतीचें प्रामाण्य बलवान आहे, असें शास्त्रकारांनीं निश्चित केलेलें आहे. शिवाय प्रत्यक्ष प्रमाणास पदार्थाचें ज्ञान करून देण्यापलीकडे पदार्थावर सत्यत्व ठरविण्याचा अधिकारच नाहीं. असें पहा कीं, रज्जूवर भासणाऱ्या सर्पाचें प्रत्यक्ष प्रमाण ज्ञान करून देऊन सत्यत्वहि ठरवून देते; पण तें सत्यत्व रज्जुज्ञानानें बाधितहि होऊन जातें. या अनुभवावरून प्रत्यक्ष प्रमाण ज्या पदार्थावर सत्यत्व दाखवितें, त्याचें ठिकाणीं सत्यत्व असतेंच असा नियम सिद्ध होत नाहीं. श्रुति तर "**द्वितीयाद्वै भयं भवति**" या वाक्यानें द्वैतापासून दुःख आहे म्हणजे द्वैतांत दुःखाचें बीज आहे, असें सांगून "**अतोन्यदार्तं**" या वाक्यानें भूमा-व्यतिरिक्त–ब्रह्मव्यतिरिक्त सर्व तुच्छ म्हणजे मिथ्या आहे, असे सांगतें; आणि "**सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्**" असें ब्रह्माचें प्रतिपादन करून मृत्तिकेच्या दृष्टांतानें श्रुतीनें त्याचें सत्यत्व ठरविलें आहे. यावरून अद्वैत ब्रह्मच सत्य आहे. आणि बाकी सर्व द्वैत मिथ्या आहे. **या श्रुतीचें प्रतिपादनावरून तिचें प्रतिपाद्य अद्वैत आहे, असें सिद्ध होतें.**

आणि हेंच शारीरकसूत्रांत भगवान् व्यासांनीं ठरविलें आहे. आणि तदनुसार शंकराचार्यांचें भाष्यहि आहे, यावर कोणी असें म्हणेल कीं, शंकराचार्यांच्या भाष्यांत अद्वैत प्रतिपादन केलें आहे, एवढ्यावरूनच व्यासांचीं सूत्रें अद्वैतपर आहेत असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण, त्याच व्यास–सूत्रांचा रामानुजादि आचार्यांनीं द्वैतपर अर्थ लावून त्यावरून श्रुतीचेंहि द्वैतप्रतिपादनामध्यें तात्पर्य आहे. असें सिद्ध केलें आहे. यावरून व्याससूत्रांचें किंवा मूल श्रुतीचें तात्पर्य अद्वैतप्रतिपादनामध्येंच आहे, असें निश्चित म्हणता येणार नाहीं. अशी शंका सरळ व निःपक्षपाती बुद्धीच्या पुरुषास येणें साहजिकच आहे. म्हणून याबद्दल थोडा जास्त विचार करणें आवश्यक आहे.

या विचारांत समाधानाची गोष्ट अशीं आहे कीं, व्याससूत्रांवर भाष्य लिहिणाऱ्या सर्व आचार्यांस व्याससूत्रें प्रमाण असून तीं श्रुत्यर्थ-निर्णयाकरितांच प्रवृत्त झालीं आहेत, ही गोष्ट मान्य आहे. आतां व्यास-सूत्रांचें तात्पर्य कशांत आहे याचा दुसऱ्या दृष्टीनें विचार करूं. एकंदर शास्त्रकारांत सहा नास्तिक (वेद प्रमाण न मानणारें) शास्त्रकार आहेत. त्यांपैकीं नास्तिक शास्त्रकारासंबंधीं आपणास तूर्त विचार करण्याची आवश्यकता नाहीं. आस्तिक शास्त्राकारांत कपिल आणि पतंजलि हे सांख्य शास्त्रकार आहेत. त्यांत कपिलास निरीश्वर सांख्य आणि पतंजलीस सेश्वर सांख्य असें म्हणतात. गौतम व कणाद हे दोघे न्यायशास्त्रकार आहेत,जैमिनि व व्यास हे दोघे मीमांसाशास्त्रांचे कर्ते आहेत. असे एकंदर बारा शास्त्रकार आहेत. त्यांपैकीं नास्तिक शास्त्रकारांत अद्वैत ब्रह्मतत्त्व-प्रतिपादक कोणीहि नाहीं. सहा आस्तिक शास्त्रकारांपैकीं उत्तरमीमांसेचा कर्ता व्यास याशिवाय बाकींचे पांचहि शास्त्रकार अद्वैत ब्रह्मतत्त्वाचें, प्रतिपादन करीत नाहींत, इतकेंच नव्हे तर उलट आपापल्या सूत्रांत अद्वैतमताचें खंडणच करितात. यावरून त्यांच्या खंडणास फक्त एक उत्तरमीमांसेचा कर्ता व्यासच राहतो, असें म्हटल्याशिवाय इलाजच नाहीं. यावरून व्याससूत्रेंच अद्वैततत्त्व प्रतिपादन करितात, असें निश्चित ठरतें. वरील विचारानें व्याससूत्रें अद्वैत ब्रह्मतत्त्वाचें प्रतिपादन करून जगन्मिथ्यात्व ठरवितात, तर श्रुतींचाहि तोच अभिप्राय आहे, हें सिद्ध होण्यास कांहींच अडचण राहिली नाहीं. याकरितां अद्वैत ब्रह्मतत्त्व हेंच श्रुतीस प्रतिपाद्य आहे, असें सिद्ध होतें. म्हणून मूळ ग्रंथांत श्रीगुरूंनीं

अद्वैतमत प्रमाण मानून, अप्रमाण द्वैत मताचा त्याग करण्यास "अदृष्टि" नांवाच्या दुसऱ्या शिष्यास सांगितलें आहे.

या उपदेश करण्याच्या पद्धतींत द्वैत मताचा त्याग करण्यास सांगतेवेळीं रामानुज, मध्व, वल्लभ, निंबार्क या आचार्यांचीं नांवें घेऊन मूळ ग्रंथकारांनीं योजिलेली भाषासरणी शिष्टसंप्रदायास सोडून कां असावी?

या प्रश्नाचें उत्तर असें कीं, खुद्द त्या त्या आचार्यांनींच शंकराचार्यांच्या अद्वैताबद्दल लिहितांना शिष्टसंप्रदायत्यागाचा धडा घालून दिला आहे. तो पंडित निश्चलदासजींनीं गिरविला त्यांत वावगें तें काय झालें?

अहो! असें जात्युत्तर म्हणजे उडवाउडवीचें उत्तर देऊं नका, आम्हांस वस्तुवृत्त समजून घेण्याची इच्छा आहे. म्हणून आतां आम्ही असें विचारतों कीं, रामानुजादि थोर विभूतींनीं शंकराचार्यांसारख्या अद्वितीय पुरुषास कुत्सित भाषेनें आणि निश्चलदासजींसारख्या थोर पंडितानें रामानुजादि थोर विभूतीस निंदित भाषेनें तुच्छ कां लेखावें? आणि असें करण्यांत त्यांस काय विशेष फल आहे, हें आमचें लक्षांत येत नाहीं. याचें सयुक्तिक समाधान असल्यास पाहिजे आहे. पूर्वीप्रमाणें जात्युत्तर नको.

याचें प्रामाणिक उत्तर असें आहे कीं, शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्यादि यांस प्रत्यक्ष पाहिलेलें आज कोणीच नाहीं. आज फक्त त्यांनीं केलेले भाष्यादि ग्रंथ आणि त्यांचीं चरित्रें येवढींच आपल्यापुढें आहेत. चरित्रांवरून असें दिसून येतें कीं, सर्व आचार्य भगवत्कृपापात्र असे अलौकिक पुरुष होते; व त्यावरून प्रत्येक आचार्याच्या संप्रदायांतील लोक आपापल्या आचार्यांस भगवंताचा अवतार समजतात तेंहि योग्यच आहे. मागील विवेचनावरून भगवान् व्यासांचें अद्वैत-प्रतिपादनामध्यें तात्पर्य आहे, हें निश्चित झालेलें मत सर्वांस मान्यहि आहे; पण श्रुतीचें आणि व्यासांचें मनोगताप्रमाणें निःसंदेह दृढ अपरोक्ष अद्वैततत्त्वसाक्षात्कारास प्राप्त झालेला अधिकारी.अत्यंत अत्यंत विरळा!! हें "**को अद्धा वेद**", "**कश्चिन्मां वेत्तितत्त्वतः**" या श्रुतिस्मृतिवचनांवरून आणि अनुभवावरूनहि सिद्ध आहे; परंतु अनादिकालापासून शब्दपंडित किंवा वाचाळ होऊन–कृतकृत्यतेचा अभिमान बाळगणारे, पण यथार्थ निःसंदेह ब्रह्मात्मैक्यबोध नसलेले असे पुष्कळ लोक दृष्टीस पडतात. जगांत असा प्रकार हल्लींच आहे, असें नाहीं, तर फार प्राचीनकाळीं नारदांनीं

" **सर्वे ब्रह्मवदिश्यन्ति फाल्गुने बालका इव ।** " श्रीज्ञानेश्वर महाराजांनीं " **तैसें बोलवरी वाचाबळें । वायांचि झकविती प्रतीतीचे डोळे । मग साचीकारें बोधावेळें । आथी ना होईजे** ।। १३९ ।। ज्ञा. अ. ९. श्रीतुकोबारायांनींहि " **घरोघरीं अवघें झालें ब्रह्मज्ञान । परी मेळवण बहु[1] माजी ।। निरें[2] कोणापाशी होय एक रज । तरी द्या रे मज दुर्बळासी ।। ,** " " **नव्हे ब्रह्मज्ञान बोलतां हें सिद्ध । जंव हा आत्मबोध नाहीं चित्तीं ।। काय करिसी वाया लटिकाचि पाल्हाळ । श्रम तो केवळ जाणिवेचा ।। मीच देव ऐसें सांगसी या लोकां। विषयांच्या सुखा टींकोनिया[3] ।। अमृताची गोडी पुढिलां सांगसीं । आपण उपवासीं मरोनियां ।।** " असें आपल्या अनुभवांनीं लिहून ठेविलें आहे. आणि निंदा करण्याच्या उद्देशानें नव्हे; पण सूक्ष्म विचार करून पाहिलें, तर वेदान्ती लोक प्रायः स्वेच्छाचारी दिसतात. त्यांपैकीं एखाद्यास आपण असें कां वागतां असें विचारले तर " आम्ही परमात्मरूप आहोंत " असें सांगतात ; आणि " **निस्त्रैगुण्ये पथि विचरतां को विधिः को निषेधः** " हें वाक्य प्रमाणास देऊन विचारणाराचें तोंड बंद करून टाकतात. वास्तविक " को विधिः को निषेधः " या भूमिकेस ते पोंचलेलें तर नसतातच; पण आम्ही ज्ञानवान आहों, या अभिमानानें विहितकर्मांपासून किंवा भगवदुपासनेपासून निवृत्त होऊन वैषयिक सुखाच्या इच्छेनें निषिद्ध कर्मांत त्यांची प्रवृत्ति असते. एढ्यावरच ते थांबत नाहींत; तर नरकास जातेवेळीं आपल्या सोबतीकरितां कोणी असावें म्हणून आपल्या अधिकारी शिष्यास स्वैराचाराचा उपदेश करून त्यांचींहि नरकास जाण्याची योग्य तयारी करून ठेवतात. अद्वैत भावाचा मूढ लोक असा दुरुपयोग करतात किंवा त्यांचेकडून अज्ञानानें केला जातो असें पाहून शंकराचार्यांच्या पश्चात् अवतीर्ण झालेले रामानुजादि आचार्य यांस त्यांची दया येऊन त्या मूढ लोकांना ईश्वरभक्ति उत्पन्न होण्याकरितां व्याससूत्रांचा उपासनापर अर्थ केला. नुसत्या सूत्रांचा व त्यावरून श्रुतींचा उपासनेमध्यें अभिप्राय आहे, असें आपण पुष्कळ सांगितलें, तरी शंकराचार्यांच्या अमोघ वाणीनें केलेल्या अद्वैत अर्थाचा उपासनेच्या प्रवृत्तीस अडथळा येणारच, हेंहि रामानुजादि आचार्यांच्या लक्षांत आल्यामुळें येन केन प्रकारेण, शंकराचार्याचें अद्वैतमतच खंडण केलें पाहिजे म्हणजे ईश्वरउपासनेच्या प्रवृत्तीस अडथळा राहणार नाहीं.

१ पुष्कळांत (बोध नसतो). २. शुद्ध (शुद्ध बोध). ३. लक्ष ठेवून.

फक्त एवढ्याच हेतूनें अद्वैत, मतखंडणामध्यें इतर आचार्यांची प्रवृत्ति झालेली आहे. अद्वैत मत अशुद्ध किंवा वेदविरुद्ध आहे, म्हणून त्याचे खंडणाविषयीं त्याची प्रवृत्ति झालेली नाहीं हें खास. याकरितां रामानुजादि आचार्यांनीं बऱ्यावाईट शब्दांनीं केलेली शंकराचार्यांची निंदा अर्थवादात्मक आहे.

शंकराचार्यांच्या मतांत असंग, अद्वितीय, शुद्ध सच्चिदानंद ब्रह्मच साक्षात् किंवा परंपरेनें वेदास प्रतिपाद्य आहे; परंतु द्वैतप्रतीतीच्या संगतीकरितां त्या शुद्ध सच्चिदानंद ब्रह्मासच कल्पित मायाविशिष्ट " ईश्वर " हें नांव देऊन त्या अद्वितीय ब्रह्मज्ञानप्राप्तीकरितां तो जगत्कारण मायाविशिष्ट ईश्वरच मनुष्यमात्रास उपास्य आहे, असें सिद्ध केलें. रामानुजादि आचार्यांनीं तो शुद्ध ब्रह्मस्वरूप परमात्मा न मानतां तत्प्रतिपादक वाक्यें जगत्कारण ईश्वरस्वरूपाचे ठिकाणीं लावून, तोच ईश्वर वेदवाक्यांना प्रतिपाद्य आहे, याणि तोच उपास्य आहे, असा द्वैताद्वैतमतांत ज्ञेयस्वरूपाविषयीं फरक केला आहे; परंतु ध्येयस्वरूपाविषयीं म्हणजे उपास्यस्वरूपाविषयीं फारसा फरक नाहीं. ज्ञेयस्वरूपाविषयीं फरक आहे, तो विशिष्ट हेतुनें रामानुजादिकांनीं केला असल्यामुळें वस्तुत: कांहीं बिघडत नाहीं. जशी रामानुजादि आचार्यांनीं अद्वैतमतप्रवर्तक शंकराचार्यांची अर्थवादात्मक निंदा केली आहे, तशीच निश्चलदासांनीं केवळ मोक्षार्थी अधिकाऱ्यांकरितां द्वैतमतप्रवर्तक आचार्यांची निंदा त्यांचीं नांवें घेऊन अर्थवादात्मक केलेली आहे. कोणाच्याहि निंदेंत व्यक्तिद्वेष नाहीं; कारण, सर्व आचार्य वैदिक आहेत; सर्वज्ञ, समान अलौकिक पुरुष आहेत; आणि भिन्न भिन्न योग्यतेच्या अधिकाऱ्यांस तत्त्वज्ञान किंवा ईश्वरोपासना व्हावी म्हणून ग्रंथ लिहिले आहेत. याकरितां निंदेचे विषय कोणी असणें शक्य नाहीं.

अहो ! हें तुमचें सर्व म्हणणें बरोबर आहे, पण सौम्य भाषेंत खंडण करण्यास काय हरकत होती ? सौम्य भाषेंत खंडन करण्याचा धडा शंकराचार्यांनीं आपल्या भाष्यांत घालून दिलाच होता. पहा, द्वितीयाध्यायाच्या द्वितीय पादांत बौद्धमत खंडण करतेवेळीं बौद्धाच्या निर्युक्तिक भाषणास " **बाढमेवं ब्रवीषि निरंकुशत्वात्ते तुंडस्य ! न तु युक्त्युपेतं ब्रवीषि !** " असा सौम्य शब्दांतच विरोध दाखविला आहे.

---

१. मागे. पान ११३ वरील ' ब्रह्म व ईश्वर यांच्यांतील भेद ' हें शीर्षक पहा.

हा शंकराचार्यांनीं घालून दिलेला धडा टाकून नुसत्या अद्वैतमतखंडणाकरितां अमर्याद भाषेची काय जरूरी होती ? हा प्रश्न शिल्लक राहतोच त्याचें उत्तर काय ?

त्याचें उत्तर असें कीं, खंडणाची भाषा अगदीं सौम्य ठेविली असती, तर तुमच्या आमच्या मताने बरें झालें असतें खरें; परंतु स्वैराचारी मंदबुद्धीला ईश्वरोपासनेंत प्रवृत्त करण्याचें मुख्य कार्य साधण्यांत, सौम्य भाषेचा फारसा उपयोग झाला नसता. म्हणून नाइलाजानें अमर्याद भाषा वापरणें त्यांस प्राप्त झालें. व्यवहारांतसुद्धां सौजन्यानें केलेल्या मालकाच्या आज्ञेचा पगारी नोकरावर परिणाम होत नाहीं. आणि चतुर; पण दयाळू यजमान कडक भाषेचा अंमल करतो, तेव्हांच सर्व लोक त्याची आज्ञा पालन करतात हें आपण पहातो. रामानुजादि आचार्यांस तर पूर्वाचार्यांचें मतखंडण करून आपलें उपासनेंचें मत, अद्वैत मताच्या आड लपून स्वैराचार करणाऱ्या मूढ लोकांवर स्थापन करावयाचें होतें. म्हणून मूळ मताच्या खंडणार्थ कठोर भाषा वापरणेंच प्राप्त होतें. त्याच न्यायानें उत्तम मोक्षाधिकाऱ्याच्या ज्ञानप्राप्तीस रामानुजादि आचार्यांच्या अलौकिक कीर्तीनें आणि विद्वत्तेनें त्यांनीं प्रतिपादन केलेल्या द्वैतमताचा प्रतिबंध होईल, म्हणून तितक्याच कठोर शब्दांत निश्चलदासजींनीं रामानुजादि आचार्यमतांची निंदा केली आहे. त्या निंदा करणारांत मनाचा क्षुद्रपणा कोठेंच नाहीं. विद्वानांनीं विद्वानांची केलेली निंदा अर्थवादात्मक आहे, असें ठरल्यावर यांत शिष्टमर्यादातिक्रमणाचा दोषच नाहीं,

अहो ! आपण म्हणतां त्याप्रमाणें हा युक्तिवाद शंकराचार्यादि सर्व आचार्यसंप्रदायी लोकांस मान्य होईल काय ?

उत्तरः– झाला पाहिजे; पण अविचारी वृथाभिमानी कोणत्याहि आचार्यसंप्रदायिकांस मान्य होईल असें आम्हांस वाटत नाहीं; परंतु असें न मानलें, तर कोणत्याहि आचार्यांचें मत त्रयस्थ मनुष्यास प्रमाण मानतां येणार नाहीं. कारण, सर्वच आचार्य थोर आहेत. व्याससूत्रांच्या अर्थाचा निर्णय करावयाचा ठरलें, तर कोणत्या तरी एका आचार्याचा अर्थ बरोबर, म्हणून बाकीच्यांचा अर्थ चुकला असें म्हणावें लागेल, किंवा सर्वांचाच अर्थ चुकला आहे, असा तरीं निश्चय करावा लागेल; पण अशा निश्चयापासून विचार करणारास फल कांहींच प्राप्त होणार नाहीं.

बरें, आणखी कोणी एखाद्यानें बरोबर म्हणून व्याससूत्रांचा निराळाच अर्थ केला, तर तो तरी बरोबर आहेच असें कशावरून ? पूर्वी अनेकांनीं व्याससूत्रांचा अर्थ केलेला आहे. त्यांतच हा नवीन अर्थ करणारा जाऊन पडणार, म्हणजे व्याख्यानकारांची संख्या वाढविण्यापेक्षां जास्त फल कांहीं होणार नाहीं.

अहो ! आतां आम्ही असें विचारतों कीं, त्रयस्थ मोक्षार्थी पुरुषास कोणत्या मताचा स्वीकार करणें श्रेयस्कर आहे ?

उत्तर:—श्रुतीवरून आणि व्याससूत्रांवरून सिद्ध ' झालेलें शंकराचार्यांचें अद्वैत मतच स्वीकारणें मोक्षार्थीस श्रेयस्कर आहे. कारण, त्यांत कर्म, उपासना, आणि जीवब्रह्मैक्यज्ञान या सर्वांचें प्रतिपादन करून अधिकारभेदानें साधनाचा अवलंब करण्याविषयीं त्यांनी सुचविलें आहे.

अहो ! जे लोक रामानुजादि आचार्यांच्या मताप्रमाणें विशिष्ट रीतीनें तिलकमुद्रादि धारण करून ईश्वरोपासना करीत आहेत, त्यांना कांहीं फळ मिळणार नाहीं, असें आपलें मत आहे काय ?

उत्तर:—नाहीं, त्यांना फल मिळणार नाहीं, असें आमचें मुळींच मत नाहीं. फार तर काय, वैदिकधर्मबाह्य लोकांसहि ईश्वरभावनेनें केलेल्या उपासनेचें वाईट फल केव्हांहि मिळणार नाहीं. संवादिभ्रमानें केलेल्या ईश्वरोपासनेनें त्यांवर ईश्वरानुग्रह होईल; आणि अनुग्रहानें त्यांस अद्वैतज्ञानप्राप्तीची बलवत्तर इच्छा उत्पन्न होऊन, ब्रह्मनिष्ठ आचार्यद्वारां अद्वैतज्ञानप्राप्तीनें ते कृतार्थहि होतील.

अहो ! असें जर आपलें मत आहे, तर मग शंकराचार्यांच्या मताचेंच अनुकरण करावें, असें सांगण्याचा आग्रह कां ?

उत्तर:—हेतु असा आहे कीं, सर्व द्वैतप्रतिपादक आचार्यांचे मतांत उपासनाच मोक्षाचें साक्षात् साधन आहे. त्यावरून उपासनेचें फल मोक्ष हें उपासकाच्या देहपातानंतरच त्यास प्राप्त होणार; म्हणजे त्याचा मोक्ष अदृष्ट आहे; आणि शंकराचार्यांचे मतांत विचारद्वारां महावाक्यापासून अद्वैत आत्मबोध झाला असता. देहपातापूर्वींच मोक्षप्राप्ति प्रत्यक्ष आहे, म्हणून मोक्ष दृष्ट आहे, हा त्यांत विशेष आहे. याकरितां शंकराचार्यांचें मत श्रेष्ठ आहे, म्हणून मोक्षार्थी पुरुषानें अद्वैतमताचें अनुकरण करावें, असें आमचें प्रामाणिक मत आहे. आग्रह मुळींच नाहीं.

(३) या तरंगांत मायेबद्दलचा विचार बराच केला आहे. बरेच

लोक माया ही ईश्वरानें उत्पन्न केलेली आहे असें सांगतात; पण तें बरोबर नाहीं. कारण, शुद्धब्रह्म अद्वितीय आहे, असें श्रुतीनें प्रतिपादन केलें, तरी एवढा मोठा द्वैतव्यवहार प्रत्यक्ष प्रतीत होत असतां परमात्मा अद्वितीय कसा असेल अशी शंका येतेच. त्या जगत्प्रतीतीच्या संगतीकरितां एक अनिर्वचनीय, अनादि, अंतवान अशी माया मानावी लागली. वास्तविक माया ही निस्तत्त्व पदार्थ आहे; पण ती मानली पाहिजे ब्रह्माचें अद्वितीयत्व न बिघडतां जगत्प्रतीतीची नीट व्यवस्था लागते, आणि ब्रह्मज्ञानोत्तर ती नष्टहि होते. असें पहा कीं, बीजगणितांत उदाहरण सोडविण्याकरितां ज्याप्रमाणें 'क्ष' असा एक पदार्थ मानून चट्दिशी उदाहरण सोडवितात, आणि शेंवटीं त्या 'क्ष' चाहि त्याग करितात; त्याचप्रमाणें मायेची स्थिति आहे. माया स्वतः निस्तत्त्व असली, तरी सत्तत्त्व परमात्म्याचे आश्रयावर मानली म्हणजे ती परमात्म्याचे ठिकाणीं अनंतत्व दाखविते. यास दृष्टान्तः—शून्यास स्वतःच्या रूपानें कांहीं किंमत नाहीं, हें सर्वांस माहित असलें, तरी एकाचे आश्रयावर तें ठेविले तर तें एकाचेंच दहा करून दाखवितें; याचा अनुभव सर्वांस आहे. त्याचप्रमाणें माया ही परमात्म्याचे आश्रयावर मानिली म्हणजे अचिंत्य द्वैतप्रतीति होते येवढेंच. ती द्वैतप्रतीति सत्य नसते. कारण, माया हा पदार्थच मूळ खरा नाहीं. मग तिचें कार्य जो द्वैतप्रतीति ती खरी कोठून असणार? दुसऱ्या कांहीं लोकांचें असें म्हणणें आहे कीं, "मायावाद" शंकराचार्यांनीं आपल्या पदरचा काढलेला आहे. श्रुतींत किंवा सूत्रांत "माया" असा शब्दसुद्धां नाहीं. असें म्हणणें म्हणजे श्रुतिसूत्रांविषयीं आपले अज्ञान व्यक्त करणें आहे. कारण, "**मायां** तु प्रकृतिं विद्यान्**मायीनं** तु महेश्वरम्," "जीवेशावाभासेन करोति **माया** चाविद्या च स्वयमेव भवति" या श्रुतींत माया शब्द स्पष्ट असून, शंकराचार्यांनीं "**तदधीनत्वादर्थवत्**" (अ. १, पा. ४, सू. ३) या सूत्रावरील भाष्यांत मायेचा स्पष्ट अर्थ केलेला आहे. शिवाय अ. ३, पा. २ यांतील "**मायामात्रं** तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्" या सूत्रावरून भगवान् व्यासांनीं मायेचा स्वीकार केल्याचें स्पष्ट सिद्ध होत आहे. अशा रीतीनें श्रुतिस्मृतींच्या प्रमाणांवरून मायावाद वैदिक आहे, शंकराचार्यांच्या पदरचा नाहीं, हें निर्विवाद कबूल करावें लागेल.

(४) या तरंगात विचार करण्यासारखी आणखी एक गोष्ट

अशी आहे कीं, सिद्धान्तमतांत वेद, गुरु, ईश्वरादि सर्व जगत् मिथ्या असून अद्वैतब्रह्म मात्र सत्य आहे; आणि त्याचे ज्ञानानेंच संसारनिवृत्ति-पूर्वक परमानंद होतो, असें वरचेवर सांगण्यांत येतें. परंतु सर्वत्र मृत्पाषाणादिकांच्या विष्णवादि मूर्ति करून ज्या उपासना प्रचलित आहेत, त्या सगुण ब्रह्मोपासनेपासून कांहीं फल आहे कीं नाहीं, अशी शंका येते. कांहीं भोगैश्वर्यप्राप्ति हेंच फल असेल, तर तें मुमुक्षूस अपेक्षित नाहीं. मोक्षाकरितां निर्गुण ब्रह्मप्राप्तीची त्यास अपेक्षा आहे, पण त्या सगुण उपासनेपासून निर्गुण ब्रह्माची प्राप्ति कशी होणार? अशी त्याचबरोबर दुसरीहि शंका येते.

याचें उत्तर असें कीं, जगदंत:पाती ईश्वरादि मिथ्या म्हणजे भ्रमरूप असलें, तरी त्या भ्रमांत एक संवादि भ्रम आणि दुसरा विसंवादि भ्रम असा भेद आहे. मायाकार्य स्त्रीधनपुत्रादि हें सत्य असून मला सुखहेतु आहेत, हा विसंवादि भ्रम. **ज्या भ्रमापासून इच्छित फलाची प्राप्ति होत नाहीं, त्यास विसंवादि भ्रम म्हणतात; आणि ज्या भ्रमापासून इच्छित फलप्राप्ति होते, त्यास संवादि भ्रम म्हणतात.** सगुणब्रह्मईश्वरोपासना संवादि भ्रम आहे. यास उदाहरण :—भिंतीच्या एका फडताळांत मोठें रत्न ठेविलें आहे. दुसरे फडताळांत दीप ठेविला आहे. त्या दोन्ही फडताळांच्या छिद्रावाटें रत्नाची व दीपाची प्रभा जमिनीवर पडली आहे. समोरून येणाऱ्या दोन पुरुषांस रत्नाच्या आणि दीपाच्या अशा दोन्ही **प्रभेवरच** हें रत्न आहे, अशी बुद्धि झाली. वास्तविक रत्नावर रत्नबुद्धि कोणासच झालेली नसून दोन्ही प्रभेवरच रत्नबुद्धि झालेली आहे. असें जरी आहे तरी ज्यास रत्नप्रभेवर रत्नबुद्धि झालेली आहे, त्यास त्या प्रभेच्या द्वारानें रत्नाची प्राप्ति होते. म्हणून त्यास झालेला भ्रम संवादि आहे, आणि दीपप्रभेवर रत्नबुद्धि ज्यास झाली, त्यास रत्नप्राप्ति होत नाहीं. म्हणून त्याचा भ्रम विसंवादि होय. त्याप्रमाणें सगुण परमात्म्याची उपास्य-उपासक या भेदबुद्धीनें उपासना करणे हा भ्रम तर खराच; परंतु तो संवादि भ्रम असल्यामुळें निष्काम उपासकास ईश्वर प्रसादानें ब्रह्मनिष्ठ आचार्यद्वारां निर्गुण ब्रह्म आत्मत्वानें प्राप्त होईल, असें महत्फल सगुणोपासनेचें आहे. सगुणोपासना केव्हांहि निष्फळ होणार नाहीं, म्हणून साधकानें ती अवश्य करावी.

तरंग सहावा

---ooo---

॥ श्रीगुरु सच्चिदानंदाय नमः ॥

(१) कनिष्ठ अधिकाऱ्यास उपदेशाचा प्रकार.

चवथ्या तरंगात उत्तम अधिकाऱ्याचा आणि पांचव्या तरंगांत मध्यम अधिकाऱ्याचा उपदेश प्रकार सांगितला. आतां या तरंगांत कनिष्ठ अधिकाऱ्याच्या उपदेशाचा प्रकार सांगावयाचा आहे. **कनिष्ठ अधिकाऱ्याची बुद्धि तीव्र असते; परंतु त्यास शंका फार उत्पन्न होतात. हेंच कनिष्ठ अधिकाऱ्याचें लक्षण.** म्हणून सर्व शंका निवृत्त करण्याकरितां या तरंगांत अनंत युक्ति वर्णन केल्या आहेत. चतुर्थ तरंगांत सांगितलेला विषयच युक्तीनें पुन: सांगितलेला आहे. म्हणून श्रवण केलेल्या अर्थाविषयीं ज्यास कुतर्क उत्पन्न होतात, त्याचें समाधान होण्यास हा तरंग उपयोगी आहे. पांचव्या तरंगाचे आरंभींच चैतन्याहून भिन्न अज्ञान आणि तत्कार्य प्रपंच हे सर्व स्वप्नाप्रमाणें मिथ्या आहेत, असें श्रीगुरूंनीं सांगितलें; तें ऐकून आपल्या दोन्ही बंधूंचें समाधान झालेलें पाहून तिसरा शिष्य तर्कदृष्टि हा साशंक झाला. त्याच्या मनांत असा तर्क उत्पन्न झाला कीं, स्वप्नांतील सर्व पदार्थ मिथ्या असतात, हें गृहीत धरून मग तो दृष्टांत घेऊन त्या दृष्टान्तानें जगास मिथ्या म्हणतात; पण स्वप्नपदार्थ अनिर्वचनीय मिथ्या आहेत, असें निश्चित ठरलें नाहीं. याकरितां सर्व लोकांच्या अनुभवाप्रमाणें सत्य जागृत व्यवहाराचा दृष्टांत करून स्वप्न व्यवहार तरी सत्य ठरण्यास काय हरकत आहे? हा अभिप्राय मनांत धरून स्वप्नव्यवहारास सत्यत्व ठरविण्याविषयीं तर्कदृष्टि शंका करतो.

(२) स्वप्नपदार्थ दोन कारणांमुळें सत्य आहेत.

शिष्य :— महाराज! स्वप्नांत जे पदार्थ प्रतीत होतात, ते सत्य आहेत असें मला वाटतें. त्याचीं दोन कारणें आहेत :—

(१) जागृतींत जे पदार्थ प्रतीत होतात त्यांचें स्वप्नामध्यें स्मरण होतें. ज्या पदार्थांचें स्मरण होतें, ते जागृतींतील पदार्थ सत्य आहेत म्हणून, स्मृतिज्ञानाचे विषय जे स्वप्नपदार्थ तेहि सत्यच आहेत.

जे पदार्थ जागृतींत अत्यंत अज्ञात असतात, त्यांचें स्वप्नामध्यें स्मरण होत नाहीं, किंवा—

(२) स्वप्नावस्थेंत लिंगशरीर स्थूल सोडून बाहेर जातें आणि बाहेर असलेल्या सत्य पदार्थांस पाहतें, म्हणून स्वप्नपदार्थ सत्यच आहेत. असें मला वाटतें. एकंदरीत स्वप्न हें जागृत पदार्थांची स्मृति म्हणावें, किंवा (स्वप्नांत) अंतःकरण बाहेर जाऊन सत्य पदार्थ पहातें असें म्हणावें. ह्या माझ्या समजूतींत कांहीं चूक असल्यास ती कृपा करून सांगावी, अशी विनंती आहे.

(३) वरील दोन्ही कारणांनीं स्वप्नपदार्थ सत्य ठरणार नाहींत.

श्रीगुरुः–(१) स्वप्नांतील पदार्थज्ञानास स्मृति म्हणतां येणार नाहीं. भूतकालीं पाहिलेल्या पदार्थांशीं वृत्तीचा संबंध न होतां केवल संस्कारापासून जें ज्ञान होतें, त्यास स्मृति म्हणतात. हा हत्ती समोर उभा आहे, असें जें स्वप्नातील ज्ञान तें स्मृति नाहीं. कारण, वृत्तीचा संबंध हत्तीशीं आहे, म्हणून तें प्रत्यक्ष आहे. तसेंच स्वप्नामध्यें, हा हत्ती पुढें उभा आहे, हा पर्वत आहे, ही नदी आहे, असें प्रत्यक्ष ज्ञान असतें म्हणून त्यास स्मृति म्हणतां येणार नाहीं. स्मृतिज्ञानांत विषय सन्मुख नसतो.

(२) शिवाय जागृतींत ज्यांचें ज्ञान असतें त्याचेंच स्वप्नांत ज्ञान होतें, असा नियम नाहीं. प्रत्यक्षज्ञान, अभिज्ञारूप आणि प्रत्यभिज्ञारूप असें दोन प्रकारचें आहे. **वृत्तीचा पदार्थांशीं संबंध होऊन जे ज्ञान होतें तें अभिज्ञारूप प्रत्यक्ष म्हणावें; आणि पूर्वज्ञानसंस्कारापासून आणि इंद्रियसंबंधापासून जें ज्ञान होतें त्या ज्ञानास प्रत्यभिज्ञारूप प्रत्यक्ष म्हणावें.** जसा पूर्वीं पाहिलेला हत्ती, तोच हा हत्ती आहे, असें जें ज्ञान होतें, तेंच प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष. यांत पूर्वहस्तिज्ञानाचा संस्कार आणि हत्तीशीं नेत्राचा संबंध हे प्रत्यक्ष प्रत्यभिज्ञेचे हेतु आहेत. म्हणून संस्कारजन्य ज्ञानापासून फक्त स्मृतिच होते, असा नियम नाहीं, प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्षहि संस्कारजन्य आहे; परंतु त्यास इंद्रियसंबंध साहाय्य आहे. **इंद्रियसंबंधाशिवाय फक्त संस्कारापासूनच जें ज्ञान होतें त्यास स्मृति म्हणतात.** स्वप्नामध्यें हस्त्यादिकांचें ज्ञान संस्कारजन्य नाहीं ' निद्रारूप दोषजन्य आहे. हस्त्यादिकांप्रमाणें स्वप्नांत कल्पित इंद्रियें आहेत, म्हणुन त्यांचें ज्ञान इंद्रियजन्य आहे. जरी स्वप्नपदार्थ साक्षिभास्य

आहेत, इंद्रियजन्य ज्ञानाचे विषय नाहींत हें खरें आहे; तथापि अविवेक्याच्या दृष्टीनें स्वप्नाचें ज्ञान इंद्रियजन्य आहे, असें आम्हीं म्हटलें आहे. या सर्व विचारांनें जागृत पदार्थांची स्मृति स्वप्नांत होत नाहीं.

(३) शिवाय पुरुष जागा झाल्यावर असें म्हणतो कीं, स्वप्नांत मीं हस्त्यादिक पदार्थ प्रत्यक्ष पाहिलें. जर स्वप्न स्मृति असेल तर, स्वप्नांत मला हस्त्यादिकांचें स्मरण झालें होतें असें म्हणेल; पण तसे कोणीहि म्हणत नाहीं. म्हणूनहि जागृत पदार्थांची स्वप्नांत स्मृति नाहीं शिवाय जागृतिमध्यें जो पाहिलेला किंवा ऐकलेला पदार्थ असतो, त्याचेंच स्वप्नामध्यें ज्ञान होतें, हाहि नियम नाहीं. स्वप्नामध्यें असे विलक्षण पदार्थ प्रतीत होतात कीं, जे सर्व जन्मांत कधींहि पाहिलेले नाहींत किंवा ऐकलेलेहि नाहींत. म्हणून त्यांचें स्वप्नांतील ज्ञान स्मृति नाहीं.

शिष्य:—त्या विलक्षण पदार्थांचें स्वप्नांतील ज्ञान पूर्वजन्माच्या ज्ञानसंस्कारानें होईल. याच जन्मांतील ज्ञानसंस्कारानें स्वप्नांत स्मृति होते असें माझें म्हणणें नाहीं. कारण, कोणाचीहि प्रवृत्ति अनुकूल ज्ञानानें होते. बालकाची स्तनपानाचे ठिकाणीं जी प्रथम प्रवृत्ति होते, ती जन्मांतरींच्या स्तनपानाच्या अनुकूल ज्ञानानें होते. म्हणून या जन्मांतील अज्ञात पदार्थांचीहि अन्य जमाच्या ज्ञानसंस्कारानें स्वप्नामध्यें विलक्षण ज्ञानाची स्मृति संभवेल.

श्रीगुरु:—हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, एखाद्यास आपल्या मस्तकाचा छेद आपण आपल्या डोळ्यांनीं पाहिल्याचें स्वप्न पडतें. आपल्या डोळ्यांनीं आपल्या मस्तकाचा छेद पहाणें कोणत्याहि जन्मांत संभवनीय नाहीं. म्हणून जागृत पदार्थांच्या ज्ञानसंस्कारानें स्वप्नांत स्मृति होत नाहीं, असेंच म्हटलें पाहिजे.

शिष्य:—महाराज, आपल्या मस्तकाचा छेद आपल्याच डोळ्यांनीं पाहणें हें संभवनीय नसलें तरी दुसऱ्याच्या मस्तकाचा छेद जागृतींत पाहिलेला असतो. त्या ज्ञानाच्या संस्कारानें स्वप्नांत आपल्या मस्तकाचा छेद तो पाहतो एवढेंच; परंतु त्यासहि संस्कार कारण असल्यामुळें त्यास स्मृति म्हणण्यास हरकत नाहीं.

श्रीगुरु:—हेंहि म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, दुसऱ्या व्यक्तीचा शिरच्छेद जागृतींत पाहिला असल्यामुळें संस्कारहि दुसऱ्याच्या

शिरच्छेदाच्या ज्ञानाचाच होणार. त्या संस्कारापासून स्वशिरच्छेदाची स्मृति कशी होईल ? असें असूनहि होईल असें मानलें, तर ज्ञात पदार्थाच्या संस्कारानें वाटेल त्या अज्ञात पदार्थाची स्मृति मानावी लागेल, हें सर्वथैव अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. म्हणून स्वप्नज्ञानास स्मृति मानणें घडत नाहीं. स्वप्नस्मृतिखंडणाविषयीं अनेक युक्ति ग्रंथकारांनीं सांगितल्या आहेत; परंतु स्मृतिज्ञानाचा विषय सन्मुख प्रतीत होत नाहीं. हें पूर्वोक्त दूषण अति प्रबल आहे. स्वप्नामध्यें तर हस्त्यादिक सन्मुख प्रतीत होतात, म्हणून स्वप्नस्थ पदार्थांच्या ज्ञानास स्मृति म्हणणें अत्यंत निर्युक्तिक आहे. आतां लिंगशरीर बाहेर जाऊन सत्य गिरिसमुद्रादिक पाहतें, या शंकेचे समाधान सांगतों तें असें :— जर स्थूल शरीर सोडून लिंगशरीर बाहेर जाऊन सत्य समुद्रादिक पाहतें, असें म्हणावें तर लिंगशरीर बाहेर निघण्यानें जसें मरणकालीं शरीर भयंकर प्रतीत होतें, तसें स्वप्नकालीं लिंगशरीर बाहेर गेल्यामुळें स्थूल शरीर अमंगल, प्राणरहित, मृतसमान झालें पाहिजे. तसें तर होत नाहीं. स्वप्नकालीं स्थूलशरीर प्राणासहित असून मंगलरूप असतें, मृतसमान भयंकर दिसत नाहीं. म्हणून स्थूलशरीर सोडून लिंगशरीर स्वप्नावस्थेंत बाहेर जात नाहीं.

(४) प्राणाशिवाय अंतःकरण व इंद्रियें बाहेर जाऊन सत्य पदार्थ पाहतात, म्हणून स्वप्नपदार्थ सत्य आहेत. याविषयीं शंका व समाधान.

शिष्य :— महाराज, स्वप्नांत स्थूलशरीर सोडून प्राण जात नाहींत, फक्त अंतःकरण आणि इंद्रियें बाहेर जाऊन सत्य पर्वतादि पाहतात. प्राण शरीरांतून बाहेर जात नाहींत. म्हणून स्थूलशरीर मरणावस्थेप्रमाणें भयंकर दिसत नाहीं. शिवाय प्राणांत ज्ञानशक्ति नाहीं, म्हणून बाहेर जाण्यापासून त्यांचा उपयोगहि नाहीं. अंतःकरण आणि ज्ञानेंद्रियें हींच ज्ञानाचीं साधनें असल्यामुळें तेवढींच बाहेर जाऊन सत्य पर्वतादि पाहतात. प्राण आणि कर्मेंद्रियें शरीरांत राहतात, म्हणून मरणनिमित्त दहनादिकांपासून संरक्षण होतें. अंतःकरण आणि ज्ञानेंद्रियें बाह्य पर्वतादिकांना पाहून, पुनः प्राण आणि कर्मेंद्रियांजवळ येतात असें मानलें म्हणजे झालें.

श्रीगुरु :— हेंहि म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, स्थूलसूक्ष्मसंघातांत सर्वांचा स्वामी प्राण आहे. प्राणरहित पाहतांच शरीराचें दहन करतात. स्पर्श झाला तर स्नान करतात. म्हणून स्थूलशरीराचें सार प्राण आहे. सूक्ष्मशरीरामध्येंहि प्राण प्रधान आहे. प्राण आणि इंद्रियें यांच्यांत परस्पर श्रेष्ठत्वाविषयीं तंटा सुरू होऊन सर्व प्रजापतीकडे गेलें; आणि प्रजापतीची प्रार्थना करून आमच्यांत श्रेष्ठ कोण, याचा निर्णय सांगा, असें म्हणाले. प्रजापतीनें त्यांना युक्ति सांगितली कीं, तुम्ही एका स्थूलशरीरांत शिरा, मग एकेक बाहेर निघा. ज्याच्या निघण्यानें शरीर अमंगल होऊन पडेल, तो तुमच्यांत श्रेष्ठ आहे असें समजा. त्याप्रमाणें त्यांनीं केलें. नेत्रादि एकेक इंद्रिय निघालें असतां अंधादिरूप शरीराची स्थिति कायम राहिली; पण प्राण निघून जाण्याचा उद्योग करूं लागला, तेव्हां शरीर पडूं लागलें. यावरून सर्वांनीं निश्चय केला कीं, सर्वांचा स्वामी प्राणच आहे. यास्तव जोपर्यंत शरीरांत प्राण आहे. तोपर्यंत इंद्रियादिक त्याच्या जवळच राहतात. अंतःकरण आणि ज्ञानेंद्रियें हीं भूतांच्या सत्त्वगुणांचें कार्य आहेत. त्यांच्यांत फक्त ज्ञानशक्ति आहे, क्रियाशक्ति प्राणांत आहे. **मरणसमयीं प्राणाच्या साहाय्यानें लिंगशरीर स्थूलाचा त्याग करून लोकांतरास जातें.** प्राणाच्या जोरावरच इंद्रियद्वारां अंतःकरणवृत्ति बाहेर घटादिकांपर्यंत जाते. प्राणाच्या साहाय्यावांचून अंतःकरणाचें बाहेर गमन संभवत नाहीं. याचकरितां प्राणनिरोधावांचून मनविरोध होत नाहीं. प्राणसंचारानें मनाचा संचार होतो, म्हणून मनाचा निरोधरूप जो राजयोग, त्याची ज्यास इच्छा असेल त्यानें प्रथम प्राणनिरोधरूप हठयोगाचेंच अनुष्ठान करावें, असें भगवान पतंजलींनीं योगशास्त्रांत सांगितलें आहे, एकंदरींत प्राणाधीन अंतःकरणाचें गमन असल्यामुळें, प्राण निघाल्यावांचून स्वप्नकालीं फक्त अंतःकरण व ज्ञानेंद्रियें बाहेर जाणें संभवनीय नाहीं. आतां अंतःकरण बाहेर जाऊन सत्य पदार्थांशीं व्यवहार करतें, हें कसें अयुक्त आहे, हें सांगतों.

जर स्वप्नांत स्थूलशरीराहून लिंगशरीर बाहेर निघून आपल्या सत्य संबंधींबरोबर व्यवहार करतें असें म्हटलें, तर स्वप्नांत जो व्यवहार होतो तो त्या संबंधीस कळला पाहिजे. आणि त्यानेंहि तूं रात्रीं मला भेटला होतास, आणि आपण अमुक व्यवहार केला, असें सांगितलें पाहिजे; पण असें कोणीहि बोलत नाहीं, म्हणून स्वप्नामध्यें लिंग-

शरीराचा जागृतींतील सत्य पदार्थांशीं व्यवहार होतो हें म्हणणें युक्त नाहीं. बाहेर जाऊन सत्य पदार्थ पाहतो, असें म्हटलें तर रात्रीं निजलेला पुरुष आपल्या स्थानाहून शेंकडों कोस दूर असलेल्या हरिद्वारामध्यें, माध्यान्हकालचा तप्तसूर्य, गंगेच्या पूर्वेस मंदिर पश्चमेस नीलपर्वत पाहतो. यांत मध्यरात्रीं माध्यान्हीचा सूर्य नाहीं, गंगेच्या पूर्वेस मंदिर नाहीं आणि पश्चमेस नीलपर्वतहि नाहीं; व अत्यल्पकाळांत आपल्या घरून हरिव्दाराला जाणेंहि शक्य नाहीं. म्हणून स्वप्नामध्यें लिंगदेहाचा सत्य पदार्थाबरोबर व्यवहार संभवनीय नाहीं. शिवाय स्वप्नाहून जागृतावस्थेंत आल्यानंतर स्वप्नांतील व्यवहार सत्य होता असा कोणास अनुभव नाहीं. सिद्धान्तमतांत मात्र स्वप्नांतील संबंधी, हरिद्वारादि क्षेत्र व व्यवहार हें कांहीं सत्य नसून सर्व अंतरींच कल्पित आहेत.

शिष्यः––जागृत पदार्थांची स्मृति किंवा लिंगशरीरानें बाहेर जाऊन सत्य पदार्थांबरोबर व्यवहार करणें, या दोन्ही गोष्टी संभवत नाहींत, हें समजलें; पण आपण म्हणतां कीं, हें सर्व अंतरींच कल्पित आहे, याचा मला बरोबर बोध होत नाहीं. शिवाय हें अंतरींच कल्पित आहे, यास प्रमाण तरी काय? हें सर्व मला समजून सांगा.

(५) स्वप्नपदार्थ अंतरींच कल्पित असल्याविषयीं शंका व समाधानपूर्वक सिद्धि.

श्रीगुरुः––स्वप्नस्थ पदार्थांची कंठगत पुरीतत् नाडीमध्यें उत्पत्ति होते, असें वेदांमध्यें सांगितलें आहे. मांडूक्योपनिषदामध्यें असें सांगितलें आहे कीं, जागृत पदार्थ स्वप्नांत प्रतीत होत नाहींत, रथमार्गादि सर्व पदार्थ नवीन उत्पन्न होतात. स्वप्नस्थ पर्वतादिकांची नवीन 'उत्पत्ति' न मानली तर त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणार कसें? प्रत्यक्ष ज्ञानास तर इंद्रियद्वारां अंतःकरणवृत्तीचा पदार्थाशीं संबंध असावा लागतो. याकरितां पर्वतादि विषय आणि त्यांच्या ज्ञानाचें साधन इंद्रियें किंवा अंतःकरण हीं सर्व शरीराच्या आंतच उत्पन्न होतात, असें मानणें अवश्य आहे.

शिष्यः––स्वप्नपदार्थ शुक्तिरजताप्रमाणें साक्षिभास्य आहेत. त्यांच्या ज्ञानाकरितां इंद्रियांचा किंवा अंतःकरणाचा उपयोग नाहीं; म्हणून स्वप्नांत पर्वतादि पदार्थांची उत्पत्ति मानणें योग्य आहे; परंतु इंद्रियें, अंतःकरण आणि प्रमाता यांची उत्पत्ति मानणें योग्य नाहीं. कारण, तीं शरीराचे आंत आहेतच.

श्रीगुरुः—हे शिष्य, स्वप्नामध्यें जसे पर्वतादि पदार्थ प्रतीत होतात तशींच इंद्रियें, अंतःकरण, प्राणसहित स्थूलशरीर, प्रमाता हीं प्रतीत होतात. म्हणून त्यांचीहि उत्पत्ति मानली पाहिजे. स्थूलशरीरांत जीं व्यावहारिक नेत्र अंतःकरणादि आहेत, त्यांचें विषय स्वप्नपदार्थ होणार नाहींत. कारण, स्वप्नपदार्थ प्रातिभासिक आहेत. समानसत्तावान पदार्थ एकमेकांस साधकबाधक होतात हें पांचव्या तरंगांत सांगितलेंच आहे, म्हणून व्यावहारिक सत्तावान नेत्रादिक स्थूलशरीराचे ठायीं असले, तरी त्यांना स्वप्नांतील प्रातिभासिक पदार्थ विषय होणार नाहींत. शिवाय व्यावहारिक इंद्रियें आपल्या गोलकांस सोडून कार्य करण्यास योग्य नाहींत. स्वप्नांत तर एखादा पुरुष हातांत कांहीं पदार्थ घेऊन धांवतो त्या-कालीं त्याचे हस्तपादादि अवयव लोकांस निश्चल दिसतात. यावरून ते स्थूलशरीरांतील इंद्रियांचे व्यापार नाहींत, तर स्वप्नांत नवीन उत्पन्न झालेली हस्तपादादि स्थूलशरिरांतील इंद्रियें ते व्यापार करतात, असें मानणें अवश्य आहे. तसेंच स्वप्नामध्यें सुखदुःखाचें ज्ञान आणि त्या ज्ञानाचा आश्रय प्रमाता हीं प्रतीत होतात. त्यांचीहि नवीन उत्पत्ति मानलीच पाहिजे. कारण, उत्पन्न न झालेला, पदार्थ प्रतीत होत नाहीं, हा सिद्धान्त आहे. या एकंदर कारणांवरून ज्ञाताज्ञानज्ञेयादि त्रिपुटी ज्ञानाचे विषय आणि व्यवहार हा सर्व समाज स्वप्नामध्यें नवीन उत्पन्न होतो. अनिर्वचनीयख्यातीमध्यें भ्रमज्ञान व त्या ज्ञानाचे विषय सर्व अनिर्वचनीय उत्पन्न होतात, हा सिद्धान्त इतर शास्त्रकारांच्या सिद्धान्ताहून विशेष आहे. न्यायमतांत अन्य पदार्थाचें अन्यरूपानें ज्ञान होतें. त्यास भ्रम म्हणतात. सिद्धान्तांत तर जसा पदार्थ असतो तसेंच ज्ञान होतें. म्हणून भ्रमस्थलीं विषयांची उत्पत्ति अवश्य मानली पाहिजे. कारण, विषयावांचून ज्ञान होत नाहीं, आणि स्वप्नामध्यें तर त्रिपुटी प्रतीत होते. म्हणून त्यांचीं उत्पत्ति मानणें जरूर आहे.

शिष्यः—महाराज, स्वप्नस्थपदार्थाची उत्पत्ति मानून, स्वप्न दृष्टान्तानें आपण जागृतींतील पदार्थ मिथ्या सांगतां, त्याच्या उलट जागृतीचे पदार्थ उत्पन्न होतात म्हणून सत्य आहेत. त्या जागृतीच्या दृष्टान्तानें जागृतीप्रमाणें स्वप्नाचे पदार्थ उत्पन्न होतात, म्हणून तेहि सत्यच आहेत, असें म्हटलें तर स्वप्नस्थ पदार्थांना सत्यत्व येण्यास काय हरकत आहे? स्वप्नस्थ पदार्थांना मिथ्याच ठरवावयाचें असलें तर जागृतींतील

पदार्थ उत्पन्न होऊन प्रतीत होतात. म्हणून सत्य आणि स्वप्नाचें पदार्थ उत्पन्न न होतां प्रतीत होतात, म्हणून मिथ्या असा नियम केल्यास हरकत नाहीं, असें मला वाटते.

(६) स्वप्नपदार्थ योग्य देशकालसामुग्रीवांचून उत्पन्न होतात.

श्रीगुरुः––हे शिष्य पदार्थ उत्पन्न झाल्याशिवाय प्रतीत होत नाहीं, हें अनेक वेळां मागें सांगितलें आहे. आणि ज्याअर्थी स्वप्नस्थ पदार्थांची प्रतीति होते, त्याअर्थी त्यांची उत्पत्ति मानलीच पाहिजे; पण नुसती उत्पत्ति होणें हें सत्यत्वास किंवा मिथ्यात्वास हेतु नाहीं. पदार्थाची उत्पत्ति योग्य देशकालसामुग्रीवांचून असेल तर तो उत्पन्न झालेला पदार्थहि मिथ्या असतो, म्हणजे **योग्य देशकालसामुग्रीचा अभावच मिथ्यात्वास कारण आहे.** स्वप्नांतील हस्त्यादिकांच्या उत्पत्तीस योग्य देशकाल अनुकूल नाहींत. कारण, स्वप्नांतील देशकालपेक्षां विस्तीर्ण देशांत व दीर्घ कालांत उत्पन्न होणारे हस्त्यादिक पदार्थ स्वप्नाच्या क्षणमात्र कालांत आणि अल्प कंठदेशांत उत्पन्न होतात, म्हणून मिथ्या आहेत.

शिष्यः––महाराज, स्वप्नांमध्येंहि विस्तीर्ण देश आणि बहुत काल प्रतीत होतो, तो हस्त्यादिकांना कारण म्हटलें तर योग्य देशकालापासून उत्पन्न झालेले स्वप्नांतील हस्त्यादिकहि सत्यच आहेत, असें म्हणावयास काय हरकत आहे ?

श्रीगुरुः––हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, स्वप्नामध्यें हस्त्यादि पदार्थांच्या बरोबरच प्रतीत होणारे अधिक काल आणि अधिक देशहि अनिर्वचनीय प्रातिभासिक उत्पन्न होतात. हस्त्यादि पदार्थांप्रमाणें त्यांची उत्पत्ति होतें, म्हणून त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. कारण, उत्पत्तीवांचून पदार्थांची प्रतीति होत नाहीं हा नियम आहेच. व्यावहारिक देशकाल न्यून असतां अधिक देशकालाचें ज्ञान होतें, म्हणून स्वप्नांतील देशकाल प्रातिभासिक आहेत. स्वप्नांतील हस्त्यादिक आणि देशकाल यांची युगपत् (एकाच क्षणीं) उत्पत्ति होते. म्हणून त्यामध्यें कार्यकारणभाव घडत नाहीं. कार्याच्या पूर्वीं कारण असतें असा नियम आहे. व्यावहारिक देशकाल न्यून आहेत. म्हणून स्वप्नपदार्थ योग्य देशकालसामुग्रीवांचून उत्पन्न होतात; आणि त्यास मातादि सामुग्री नाहीं, **म्हणून स्वप्नपदार्थ मिथ्या आहेत.**

शिष्यः--महाराज, स्वप्नांतील पदार्थांची मातादि सामग्री प्रतीत होते.

श्रीगुरुः--होते; पण ती माता, पिता आणि पुत्र यांची एकाच क्षणीं उत्पत्ति होते. म्हणून ती मातापिता, पुत्रशरीराची कारण नाहींत.

शिष्यः--मग त्या मातापितापुत्रांच्या उत्पत्तीला कारण तरी कोण ?

(७) स्वप्नपदार्थोत्पत्तींस दोषसहित अविद्याच कारण.

श्रीगुरुः--निद्रादोषसहित अविद्या. अशी अविद्याच त्या पदार्थांत मातापिता व पुत्रपणा उत्पन्न करते. प्रातिभासिक पदार्थोत्पत्तीस दोषसहित अविद्येशिवाय दुसरें कोणीहि कारण नाहीं. दोषसहित अविद्येपासून जें उत्पन्न होतें, तें शुक्तिरजताप्रमाणें मिथ्या असतें. म्हणून स्वप्नपदार्थ सत्य नाहींत, मिथ्या आहेत. स्वप्नस्थ पदार्थांचें उपादानकारण अंतःकरण किंवा साक्षात् अविद्याच आहे. अंतःकरण उपादनकारण मानलें तर साक्षिचैतन्य स्वप्नाचें अधिष्ठान आहे. व अविद्या उपादानकारण मानली तर ब्रह्मचैतन्य स्वप्नाचें अधिष्ठान आहे. म्हणजे स्वप्न हें अंतःकरणाचा किंवा अविद्येचा परिणाम आहे, आणि साक्षी किंवा ब्रह्मचैतन्याचा विवर्त आहे.

(८) जागृत पदार्थांस व्यावहारिक सत्यत्व आणि स्वप्न-पदार्थांस प्रातिभासिक सत्यत्व याविषयीं शंका व समाधान.

शिष्य.--महाराज ! ब्रह्मचैतन्य ज्या पक्षांत अधिष्ठान मानतात, त्या पक्षांत ब्रह्मज्ञानावांचून स्वप्नाची निवृत्ति होणार नाहीं. कारण, अधिष्ठानाच्या ज्ञानावांचून कल्पिताची निवृत्ति होत नाहीं. दुसरी शंका अशी कीं, जसें स्वप्नाचें अधिष्ठान ब्रह्म आणि उपादानकारण अविद्या आहे, तसेंच वेदान्तसिद्धान्तामध्यें जागृतींतील व्यावहारिक पदार्थांचेंहि अधिष्ठान ब्रह्म आणि उपादानकारण अविद्या आहे. मग जागृतपदार्थांना व्यावहारिकत्व आणि स्वप्नपदार्थांना प्रातिभासिकत्व असा भेद करितां येणार नाहीं. दोन्ही पदार्थांना व्यावहारिकत्व किंवा प्रातिभासिकत्व यांपैकीं एकच कांहीं तरी म्हटलें पाहिजे.

श्रीगुरुः--पूर्वी ख्यातिनिरूपणामध्यें निवृत्ति दोन प्रकारची सांगितली आहे त्यांत पहिली कारणासहित कार्याची विनाशरूप अत्यंत निवृत्ति ही स्वप्नाची जागृतीमध्यें ब्रह्मज्ञानावांचून घडणार नाहीं हें खरें;

परंतु दंडादिकांच्या प्रहारानें घटादि कार्याची उपादानकारण जी मृत्तिका तींत लयरूप जी दुसरी निवृत्ति, ती स्वप्नाचा हेतु जो निद्रादोष त्याच्या नाशानें किंवा स्वप्नाची विरोधी जी जागृति, तिच्या उत्पत्तीनें अविद्येंत ब्रह्मज्ञानावांचून संभवते. आतां जागृत व स्वप्न या दोन्ही अवस्थांतील पदार्थांची समान सत्ता झाली पाहिजे अशी दुसरी शंका केली होती. तिचें समाधान सांगतों.

जागृत देहादि पदार्थ दोषरहित अनादि अविद्येपासून उत्पन्न होतात. आणि स्वप्नपदार्थ निद्रादोषसहित अविद्येपासून उत्पन्न होतात. याच कारणांमुळें जागृत पदार्थांस व्यावहारिकत्व व स्वप्न-पदार्थांस प्रातिभासिकत्व असा भेद केला आहे, निष्कारण नाहीं; परंतु पारमार्थिक, व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक अशी तीन प्रकारची सत्ता स्थूल दृष्टीनें मानली आहे. वास्तविक विचार केला तर चैतन्याची पारमार्थिक सत्ता आणि जागृत व स्वप्न या दोन्ही अवस्थेंतील पदार्थांची एक प्रातिभासिक सत्ता मानणें योग्य आहे.

(९) जीवसृष्टीच सुखदुःखास कारण आहे.

शिष्य :— महाराज, वेदान्तपरिभाषा, पंचदशी इत्यादि ग्रंथकारांनीं तीन प्रकारची सत्ता सांगितली आहे. त्यांत देहादिपदार्थरूप सृष्टि दोन प्रकारची आहे. ईश्वररचित ती बाह्य आहे, आणि जीवरचित मनोमय ती आंत आहे. ईश्वररचित सृष्टि ही प्रमाताप्रमाणाची विषय आहे. मनोमय देहादिक सृष्टि साक्षीभास्य आहे आणि आंतर मनोमय देहादिक तेंच जीवांना सुखदुःख हेतु आहेत. ईशसृष्टि जीवांना सुखदुःखास हेतु नाहीं आणि तिचा नाश जीवांकडून होणें शक्यहि नाहीं. मनोमय सृष्टीची निवृत्तीच मुमुक्षूस अपेक्षित आहे. ईश्वरनिर्मित सृष्टीच्या निवृत्तीची अपेक्षाहि नाहीं. कारण, तो बाह्य प्रपंच सुखदुःखाचा हेतु नाहीं. यास उदाहरण :— दोन गृहस्थांचे पुत्र द्रव्यप्राप्तीकरितां देशांतरास गेले. नंतर एकाचा पुत्र मरण पावला आणि एकाचा पुत्र ऐश्वर्यसंपन्न होऊन त्यानें आपल्या पित्यास आपल्या ऐश्वर्यप्राप्तीची आणि दुसऱ्या गृहस्थास त्याच्या मरणाची बातमी पाठविली. बातमी सांगणारा माणूस दुष्ट होता. त्यानें जिवंत पुत्राचे पित्यास तुझा पुत्र मरण पावला, आणि मृत पुत्राचे पित्यास तुझा पुत्र निरोगी, ऐश्वर्यसंपन्न आहे, लवकरच तुम्हांस भेटण्यास येईल असें सांगितलें. तें ऐकून जिवंत पुत्राच्या पित्यास फार दुःख झालें; आणि मृत पुत्राचे

पित्यास फार आनंद झाला. देशांतरांत ईश्वररचित पुत्र जिवंत असतांहि मनोमय पुत्र मरण पावला म्हणून जिवंत पुत्राच्या पित्यास फार दुःख झालें; परंतु ईश्वररचित जिवंत पुत्राचें सुख झालें नाहीं. तसेंच दुसऱ्यास ईश्वररचित पुत्र मेला असूनही त्याचें दुःख झालें नाहीं. मनोमय पुत्र जिवंत होता त्याचें सुख झालें. म्हणून **जीवसृष्टीच सुखदुःखास हेतु आहे,** या रीतीनें विद्यारण्यांनीं जीवसृष्टि आणि ईश्वरसृष्टि अशी दोन प्रकारची सांगितली आहे. त्यांत जीवसृष्टि प्रातिभासिक आणि ईश्वरसृष्टि व्यावहारिक आहे. अशीच अनेक ग्रंथकारांनीं तीन प्रकारचीं सत्ता सांगितली आहे. चैतन्याची पारमार्थिक सत्ता आणि चैतन्याहून भिन्न सर्व पदार्थांची एक व्यावहारिक सत्ता व दुसरी प्रातिभासिक सत्ता आहे. सृष्टीच्या आदिकालीं ईश्वरसंकल्पानें उत्पन्न झालेले दोषरहित केवल अविद्येचें कार्य, पंचभूतें आणि भूतकार्यें, यांची व्यावहारिक सत्ता, आणि निद्रेचें किंवा मंदांधकारादि दोषयुक्त अविद्येचें कार्य स्वप्न व रज्जुसर्पादिक यांची प्रातिभासिक सत्ता आहे. बहुतेक ग्रंथकारांनीं तीन सत्ता मानल्या आहेत, आणि तीनच सत्ता कां असूं नयेत अशी शंका केली असतां आपण विचारदृष्टचा पारमार्थिक व प्रातिभासिक या दोनच सत्ता आहेत असें सांगितलें तें कोणत्या दृष्टीनें ?

(१०) तीन प्रकारच्या सत्ता मानण्यास कारण व त्याचें फल.

श्रीगुरुः—परमात्म्याव्यतिरिक्त सर्व पदार्थांची एकच प्रातिभासिक सत्ता असली, तरी व्यवहारांत घटादिपदार्थांस सत्य मानतात आणि स्वप्न, शुक्तिरजतादि पदार्थांस मिथ्या मानतात, या लोकसमजुतीचा स्वीकार करून पुष्कळ ग्रंथकारांनीं तीन सत्ता मानल्या आहेत. त्यांचा उपयोग स्वप्नास दृष्टान्त करून जागृतींतील पदार्थ मिथ्या ठरविण्यास होतो. स्वप्नदृष्टान्तानें जागृति मिथ्या झाली असतां चैतन्यव्यतिरिक्त सर्व जागृतस्वप्नपदार्थांची एकच प्रातिभासिक सत्ता राहते या अभिप्रायानें आम्ही चैतन्याची पारमार्थिक सत्ता आणि चैतन्यभिन्न सर्व पदार्थांची प्रातिभासिक सत्ता अशा दोनच सत्ता सांगितल्या. जागृति आणि स्वप्न यांत यत्किंचित् सुद्धां विलक्षणता नाहीं.

शिष्यः—जागृत पदार्थांची आणि स्वप्न पदार्थांचीं मुळींच विलक्षणता नाहीं, हें कसें ?

(११) जागृत पदार्थोत्पत्तीस देशकाल कारण नाहींत, म्हणून तेहि मिथ्या.

श्रीगुरु :--जसें देशकालसामुग्रीवांचून स्वप्नांत हस्तिपर्वतादि पदार्थ उत्पन्न होतात, म्हणून मिथ्या आहेत; तशीच आकाशादि प्रपंचसृष्टि देशकालसामुग्रीवांचून ब्रह्माचे ठिकाणीं उत्पन्न होते, म्हणून मिथ्या आहे. स्वप्नपदार्थोत्पत्तीमध्यें व्यावहारिक अल्प देशकाल तरी आहेत; परंतु जागृत सृष्टि उत्पन्न होण्यास अल्प देशकालहि नाहींत. कारण, ज्या ज्या ठिकाणीं वेदानें सृष्टीची उत्पत्ति सांगितली. त्यांत देशकालाचें नांवहि नाहीं. सूत्रभाष्यकारांनींहि देशकालाची उत्पत्ति सांगितली नाहीं. यावरून श्रुतीचा आणि सूत्रभाष्यकारांचा हा अभिप्राय आहे कीं, देशकालसामुग्री-वांचूनच आकाशादि सृष्टि होते, म्हणून आकाशादि प्रपंच स्वप्नाप्रमाणें मिथ्या आहे.

(१२) मधुसूदनांचें मतानें जागृत पदार्थास देशकाल कारण असल्याची शंका व समाधान.

शिष्य :--महाराज, अद्वैतसिद्धीकार मधुसूदनस्वामींनीं देशकाल हें साक्षात् अविद्येचें कार्य आहे, असें सांगितलें आहे, याचा अर्थ असा आहे कीं, मायाविशिष्ट परमात्म्यापासून मायेचे परिणाम देशकाल हे प्रथम उत्पन्न होतात; आणि नंतर त्या देशकालापासून आकाशादि प्रपंचाची उत्पत्ति होते. यावरून योग्य देशकाल सामुग्रीपासून झालेला आकाशादि प्रपंच स्वप्नाप्रमाणें मिथ्या कसा म्हणावा ?

श्रीगुरु :--मधुसूदनस्वामींचा, मायाविशिष्ट परमात्म्यापासून देशकाल प्रथम होतात आणि आकाशादिक नंतर होतात, त्यामुळें देशकाल व आकाशादि प्रपंच यांत कार्यकारणभाव आहे, असा अभिप्राय नाहीं; व तसा अभिप्राय असणें संभवनीयहि नाहीं. तसें मानण्यास अडचण काय येते ती पहा. भूतकालांत जें उत्पन्न होतें, त्यास प्रथम किंवा पूर्व असेंहि म्हणतात. भविष्यकालांत होतें त्यास उत्तर किंवा पश्चात् म्हणतात. ही गोष्ट प्रथम लक्षांत ठेविली पाहिजे. आकाशादि प्रपंचाच्या "पूर्वकालीं" "देशकाल" उत्पन्न होतात, या म्हणण्यानें कालाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं काल-उपहित परमात्मा देशकालाचें अधिष्ठान होता. याचा स्पष्ट अर्थ असा कीं, कालाच्या उत्पत्तीलाहि दुसऱ्या एका पूर्वकालाची अपेक्षा असते.

तसा काल तर परमात्मस्वरूपाचे ठिकाणीं मुळींच नाहीं. म्हणून आकाशादिकांहून पूर्वकालीं देशकालादिक होतात, असा मधुसूदनस्वामींचा अभिप्राय काढणें म्हणजे आपलेंच अज्ञान व्यक्त करणें होय. मधुसूदन, स्वामींचा अभिप्राय असा आहे कीं, जसा भूतभौतिक प्रपंच प्रतीत होतो तसेंच देशकालहि प्रतीत होतात. आत्मभिन्न पदार्थ कोणताच नित्य नाहीं, म्हणून देशकालहि नित्य नाहींत; आणि न झालेल्या पदार्थाची प्रतीति होत नाहीं, म्हणून आकाशादिकांप्रमाणें देशकालादिकांचीहि प्रतीति होते. इतकेंच सांगण्याचा त्यांचा अभिप्राय आहे. पूर्वकालीं एक काल उत्पन्न होतो, आणि उत्तरकालीं आकाशादिक उत्पन्न होतात, असा पूर्वोत्तरभाव म्हणजे देशकाल व आकाशादि सृष्टि यांच्यांत कार्यकारणभाव सांगण्याचें मनोगत असणें शक्य नाहीं. शिवाय ते देशकाल मायेचा परिणाम आणि चैतन्याचा विवर्त आहेत. विवर्त असतो तो कोणाचेंच कारण होत नाहीं. म्हणून देशकालांना आकाशादि प्रपंचाची कारणता घडत नाहीं. स्वप्नांत पितापुत्र जसे एकदम उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें देशकालसहित आकाशादि प्रपंच मायाविशिष्ट परमात्म्यापासून उत्पन्न होतो. त्यांत पूर्वोत्तरभाव मुळींच नाहीं, म्हणून कार्यकारणभावहि नाहीं.

(१३) जागृत पदार्थास देशकाल कारण असल्याचा प्रत्यक्ष अनुभव.

शिष्य :—महाराज, कांहीं पदार्थ कांहीं देशांत व कांहीं कालांत उत्पन्न होतात. जसें भात कोंकणांत, ज्वारी देशावर व आंबे वैशाख ज्येष्ठांत पिकतात, म्हणजे त्या पदार्थांच्या उत्पत्तीस विशिष्ट देशकालाची अपेक्षा असते. म्हणजे ते देशकाल त्या पदार्थास कारण आहेत असें झालें. तसेंच सर्व पदार्थ सृष्टिकालांत उत्पन्न होतात, प्रलयकालांत उत्पन्न होत नाहींत. असें असतां पदार्थोपत्तीस देशकालाची कारणता नाहीं असें कसें म्हणावें ?

(१४) जागृत पदार्थास देशकाल कारण नाहींत.

श्रीगुरु :—अरे, ज्या मायेपासून देशकाल, प्रपंच यांची उत्पत्ति होते, त्या मायेपासून देशकालाचे ठिकाणीं अनिर्वचनीय कारणता प्रतीत होते. वास्तविक सर्वांची युगपत् उत्पत्ति होते, म्हणून देशकालाचे ठिकणीं कारणता नाहीं.

(१५) देशकालच्या कारणतेबद्दल अन्यथाख्यातीचा स्वीकार.

शिष्य :—महाराज, जो पदार्थ झाला नाहीं, त्याची प्रतीति होते

नाहीं, हा एक सिद्धांत आहेच ना ? बरें, न झालेल्याची प्रतीति मानली तर असत्ख्यातीचा अंगीकार होऊन वंध्यापुत्राचीहि प्रतीति मानावी लागेल. ती तर होत नाहीं. आतां देशकालाचे ठिकाणीं कारणता मुळींच नसेल तर देशकालाचे ठिकाणीं कारणता मायाबलानेंहि प्रतीत होणार नाहीं, आणि प्रतीत तर होते, असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे.

आतां आपण असें म्हणाल कीं, सर्व प्रपंचाचें कारण ब्रह्मच आहे. त्या ब्रह्माचे ठिकाणीं असलेली कारणता देशकालाचे ठिकाणीं प्रतीत होते. वस्तुतः देशकालाचे ठिकाणीं कारणता नाहीं, तर असेंहि आपणास म्हणतां येणार नाहीं. कारण, जसें देशकालाचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे, तसें सर्व प्रपंचाचें अधिष्ठान ब्रह्मच आहे. मग फक्त देशकालांतच कारणता प्रतीत व्हावी, व अन्य पदार्थांत कार्यता प्रतीत व्हावी, असें कां व्हावें ? शिवाय ब्रह्माची कारणता देशकालाचे ठिकाणीं प्रतीत होते, या म्हणण्यानें अन्यथाख्यातीचा स्वीकार केल्यासारखें होईल. अन्य वस्तूची अन्य रूपानें जी प्रतीति ती अन्यथाख्याति म्हणतात. देशकाल कारण नाहींत. ब्रह्म कारण आहे. त्या ब्रह्माचे ठिकाणची कारणता, ब्रह्माहून अन्य जे देशकाल त्यांचे ठिकाणीं प्रतीत होते. अशा प्रकारच्या अन्यथाख्यातीचा स्वीकार होईल; पण सिद्धान्तमतांत अन्यथाख्यातीचा स्वीकार नाहीं. जर या स्थानीं अन्यथाख्याति मानली तर शुक्तीचे ठिकाणीं अनिर्वचनीय रुप्याची उत्पत्ति सांगण्याची खटपट कां करितां ? तेथेंहि अन्यथाख्याति मानली म्हणजे सर्व भ्रमस्थलीं अनिर्वचनीयख्याति मानण्याची जरूरच राहणार नाहीं.

आतां आपण असें म्हणाल कीं, जसें ज्ञेय असतें तसेंच ज्ञान होतें. अन्य वस्तूचें अन्य रूपानें ज्ञान संभवत नाहीं. म्हणून शुक्तीच्या ठिकाणीं रजतोत्पत्तीकरितां अनिर्वचनीय ख्यातीच स्वीकारली पाहिजे. याकरितां देशकालाच्या ठिकाणीं जी कारणता प्रतीत होते, ती अनिर्वचनीयच मानली आहे. कारण, त्यांचे ठिकाणीं वास्तविक कारणता नाहीं; पण असें आपणांस म्हणतां येणार नाहीं. कारण, जपाकुसुमाच्या[1] दृष्टान्तांत स्फटिकामध्यें अनिर्वचनीय रक्ततेचा अंगीकार केला नाहीं. तेथें सिद्धान्त-मतांत अन्यथाख्यातीच मानिली आहे. याचकरितां सर्वत्र अन्यथाख्याति

---

१. जपाकुसुम म्हणजे जास्वंदीचें फूल, त्यावर स्फटिक ठेवला म्हणजे तो तांबडा दिसतो.

मानून निर्वाह केला म्हणजे अनिर्वचनीय ख्याति मानण्याची आवश्यकता राहणार नाहीं, असें मला प्रथमपासूनच वाटत होतें.

(१६) प्रसंगविशेषीं अन्यथाख्यातीचा स्वीकार आणि पदार्थोत्पत्तीमध्यें अनिर्वचनीय ख्यातीविषयीं सिद्धान्त मत.

श्रीगुरुः— सिद्धान्तमतांत अन्यथाख्यातीचा सर्वथैव त्याग आहे असें तूं समजूं नकोस. जपाकुसुम दृष्टान्तांत, जास्वंदीच्या तांबड्या फुलावर स्फटिक ठेवला असतां फुलाच्या संबंधानें रक्तता (तांबडेपणा) स्फटिकामध्यें प्रतीत होतें म्हणून तेथें नवीन रक्ततेची अनिर्वचनीय उत्पत्ति मानण्याची आवश्यकता नाहीं. याकरितां तेथें अन्यथाख्यातीचा स्वीकार आहे; परंतु शुक्तीचे ठिकाणीं व्यावहारिक रजताचा संबंध नसून रजताची प्रतीति होते. त्या रजतप्रतीतीची अनिर्वचनीय उत्पत्ति मानल्याखेरीज गतीच नाहीं; म्हणून तेथें अनिर्वचनीय ख्यातीच मानली पाहिजे. स्वप्नामध्येंहि मिथ्या पदार्थाचे ठिकाणीं जी सत्यता प्रतीत होते ती त्या पदार्थाची नसून अधिष्ठान ब्रह्माची सत्यता स्वप्नस्थ पदार्थाचे ठिकाणीं प्रतीत होते. तेथेंहि अन्यथाख्यातीचा स्वीकार आहे ? परंतु अधिष्ठान ब्रह्माचे ठिकाणीं स्वप्नपदार्थ नसून प्रतीत होतात, म्हणून त्यांच्या उत्पत्तीमध्यें अनिर्वचनीयख्यातीच मानली पाहिजे. तशीच अधिष्ठान ब्रह्माची कारणता देशकालाचे ठिकाणीं प्रतीत होते, म्हणून त्या ठिकाणीं अन्यथाख्याति क्षणभर मानिली तरी चालेल. यावरून सर्वच ठिकाणीं अन्यथाख्याति मानून निर्वाह होणार नाहीं.

(१७) देशकालाच्या ठिकाणीं कारणता आणि आकाशादिकांचे ठिकाणीं कार्यता प्रतीत होतें, त्याविषयीं शंका व समाधान.

जर ब्रह्माची कारणता देशकालाचे ठिकाणीं प्रतीत होते, तर आकाशादि प्रपंचाच्या ठिकाणीं कारणता कां प्रतीत होऊं नये ? जसें देशकालाचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे, तसें आकाशादि सृष्टींचें अधिष्ठानहि ब्रह्मच आहे, अशी शंका केली होती. तिचें समाधान असें आहे कीं, जशी स्वप्नांत पितापुत्रांचीं दोन शरीरें उत्पन्न होतात, आणि दोन्ही शरीरांचें चैतन्यच अधिष्ठान असतें, तरीहि पितृशरीराचे ठिकाणीं अधिष्ठानचैतन्याची कारणता प्रतीत होते, आणि पितृजन्यपुत्र अशी पुत्रशरीराचे ठिकाणीं कार्यता प्रतीत होते. याच रीतीनें अधिष्ठान ब्रह्मचैतन्याचा

संबंध तर सर्व पदार्थांशीं आहे. तरींहि देशकालाच्या ठिकाणीं ब्रह्मचैतन्याची कारणता आणि आकाशादि सर्व प्रपंचाच्या ठिकाणीं कार्यता प्रतीत होते.

शिष्य :— महाराज ! देशकालाच्या ठिकाणीं जी कारणतेची प्रतीति होते, ती ब्रह्माची कारणता आहे असें आपण सांगितलें. आकाशादि प्रपंचाचे ठिकाणीं जी कार्यता प्रतीत होते म्हणून सांगितलें, ती तरी ब्रह्माचीच ना ? वरच्या सांगण्यावरून स्पष्ट बोध झाला नाहीं म्हणून शंका आली.

श्रीगुरु :— हे शिष्य, ब्रह्मचैतन्य असंग आहे परमार्थदृष्टचा[1] त्याच्यापासून कांहीं झालें नाहीं, म्हणून तें कोणाचें कारण नाहीं; म्हणजे कारणताधर्म त्याच्या ठिकाणीं मुळींच नाहीं. तसेंच ब्रह्मचैतन्य कोणापासून उत्पन्न झालेलें नाहीं, म्हणून त्याचे ठिकाणीं कार्यता हाहि धर्म नाहीं. कार्यकारताधर्माहून ब्रह्म असंग आहे.

(१८) देशकालाच्या ठिकाणीं कारणता प्रतीत होते तीं कोणाची ? याविषयीं शंका व समाधान.

शिष्य :— आतां पुन: अशी शंका येते कीं, मग देशकालाचे ठिकाणीं कारणता आणि आकाशादि सृष्टीचे ठिकाणीं कार्यता प्रतीत होते ती कोणाची ? जर त्याची स्वत:चीच असेल तर योग्य देशकाल कारण आहेत, म्हणून आकाशादिक सृष्टि सत्यच होईल; आणि जर त्यांची कार्यकारणता स्वत:ची नसेल तर त्यांचे ठिकाणीं प्रतीत होते ती कोणाची ?

श्रीगुरु :— देशकालादिकांचे ठिकाणीं कारणता आणि आकाशादिक प्रपंचाचे ठिकाणीं हीं त्यांची स्वत:चीं नाहींत. मायाकृत अनिर्वचनीय देशकाल अनिर्वचनीय कारणतावान प्रतीत होतात आणि आकाशादि प्रपंच मायाकृत अनिर्वचनीय कार्यतावान प्रतीत होतो. परमार्थदृष्टीनें देशकाल कारण नाहींत; परंतु जसा पुत्रहीन पुरुष स्वप्नामध्यें पुत्र व पौत्र या दोघांना पाहतो. तेथें पुत्रपौत्रांचीं शरीरें अनिर्वचनीय युगपत् उत्पन्न होतात. तरीहि पुत्रशरीराचे ठिकाणीं पौत्रशरीराची अनिर्वचनीय करणता आणि पौत्रशरीराचे ठिकाणीं पुत्रशरीराची अनिर्वचनीय कार्यता प्रतीत होते,

---

१. अजातवादाच्या दृष्टीनें

तसेंच अनिर्वचनीय देशकाल, अनिर्वचनीय कारणतावान् आणि अनिर्वचनीय आकाशादि प्रपंच अनिर्वचनीय कार्यतावान् प्रतीत होतो. परमार्थदृष्टीनें देशकाल आणि आकाशादि प्रपंच यांमध्यें कार्यकारणभाव **मुळींच** नाहीं. यारीतीनें देशकालसामुग्रीवांचून जागृत प्रपंचाची अनिर्वचनीय उत्पत्ति आहे, म्हणून जागृतप्रपंच मिथ्या आहे.

शिष्यः––या एकंदर विवेचनावरून स्वप्नप्रपंच मिथ्या आहे, असा निश्चय होतो; पण स्वप्नाप्रमाणें जागृतप्रपंचहि मिथ्या आहे असें वाटत नाहीं.

श्रीगुरुः––स्वप्नप्रपंच मिथ्या आहे, असा निश्चय तुझ्या मनांत कसा झाला ?

(१९) स्वप्नाप्रमाणें जागृत पदार्थास मिथ्यात्व सिद्धीविषयीं शंका व समाधान.

शिष्यः––स्वप्नांतील स्त्रीपुत्रादिक स्वप्नामध्येंच सुखदुःखाला हेतु आहेत, जागृतींत त्यांचा कांहीं एक उपयोग होत नाहीं. त्यांचा अभावच होऊन जातो, म्हणून ते मिथ्या आहेत, असा माझा निश्चय झाला आहे.

श्रीगुरुः––अरे, याच तुझ्या युक्तीनें जागृतप्रपंच मिथ्या नाहीं, कां ठरणार ? जसा स्वप्नांतील पदार्थांचा जागृतींत कांहीं उपयोग होत नाहीं, त्यांचा अभाव होऊन जातो, त्याचप्रमाणें जागृतींतील पदार्थांचा स्वप्नामध्यें कांहीं उपयोग होत नाहीं. त्यांचाहि स्वप्नांत अभावच होऊन जातो. मग जागृतींतील पदार्थ मिथ्या कां नव्हेत ? जागृतींतील पदार्थांचा स्वप्नांत यत्किंचितहि उपयोग होत नाहीं, याजबद्दल एका राजाची कथा पांचव्या तरंगाच्या आरंभींच सांगितली आहे. तिचा पुनः विचार कर. (पृष्ठ १६० पाहा.)

शिष्यः––जागृतींतील पदार्थ मिथ्या नाहींत याचें दुसरें कारण आहे. तें असें कीं, स्वप्नानंतर मनुष्य पुनः जागृत होतो. तेव्हां पहिल्या जागृतींत जे पदार्थ असतात तेच दुसऱ्या जागृतींत असतात. तसे प्रथम स्वप्नाचे पदार्थ दुसऱ्या स्वप्नाचे वेळीं नसतात, म्हणून स्वप्न पदार्थांहून जागृत पदर्थाचा भेद आहे. याकरितां मिथ्या नाहीं अशी शंका येते.

श्रीगुरुः––अशी शंका सिद्धान्ताज्ञानी पढतमूर्खांना येते. अरे, जागृत संसारप्रवाह अनादि आहे. त्यामध्यें जीवांना जागृत, स्वप्न व

सुषुप्ति या अवस्था येतात, जागृतावस्थेंत स्वप्न व सुषुप्ति या लीन होतात. स्वप्नकालांत जागृति आणि सुषुप्ति लीन होतात, तसेंच सुषुप्तिकालांत स्वप्न व जागृति लीन होतात अशी वस्तुस्थिति असतां सुषुप्तिकालांत किंवा स्वप्नकालांत जागृतअवस्थेंतील स्त्रीपुत्रादिक नष्ट होत नाहींत, ते जसेच्या तसेच असतात. फक्त त्यांचें ज्ञान मात्र नष्ट होतें. पुनः जागृत होतो, तेव्हां प्रथम जागृतींतील विद्यमान पदार्थांचें ज्ञान होतें एवढेंच. पदार्थ तेच असतात, असा अज्ञानी मूर्खांचा समज आहे; पण सिद्धान्त असा आहे कीं, शुक्तिरजताप्रमाणें ज्या कालीं जो पदार्थ प्रतीत होतो, तो अधिष्ठान चैतन्याचा विवर्त आणि चैतन्याश्रित अविद्येचा परिणाम असतो. अविद्येच्या तमोगुणांशाचा परिणाम विषय होतात, आणि सत्त्वगुणांशाचा परिणाम ज्ञान होतो. ज्ञान वृत्तीमुळें होतें. त्या वृत्तिरूप परिणामामध्यें चैतन्याचा आभास होतो, आणि घटादि विषयरूप परिणामामध्यें आभास होत नाहीं. विषय आणि वृत्ति हीं दोन्हीहि अविद्येचा परिणाम आहेत हें खरें; तथापि घटादि विषय तर अविद्येच्या तमोगुणाचा परिणाम म्हणून मलिन आहेत. या करितां त्यांत चैतन्याचा आभास होत नाहीं. अंतःकरणवृत्ति सत्त्वगुणांचा परिणाम म्हणून स्वच्छ आहे म्हणून त्यांत आभास होतो. वृत्तींत चैतन्याभासग्रहणाची योग्यता आहे, म्हणून वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यास ज्ञान आणि साक्षी म्हणतात. विषयावच्छिन्न चैतन्य ज्ञान नाहीं व साक्षीहि नाहीं. अशा रीतीनें जागृतीचे पदार्थ आणि त्यांचें ज्ञान हीं दोन्हीं बरोबर उत्पन्न होतात आणि बरोबरच नष्ट होतात हा वेदाचा गूढ सिद्धान्त आहे. म्हणून, प्रथम जागृतीचे पदार्थ, दुसऱ्या जागृतींत राहतात हें बोलणें सर्वथा अयुक्त आहे.

शिष्य :—महाराज, स्वप्नाहून जागृत पुरुषांना पूर्वींच्या जागृतींत जे पदार्थ होते तेच हे स्त्रीधनपुत्रादि पदार्थ आहेत. अशी प्रत्यभिज्ञा होते म्हणून जागृत पदार्थांची ज्ञानसमकालीं उत्पत्ति किंवा नाश म्हणणें संभवत नाहीं. पदार्थ ज्ञानोत्पत्तीच्या पूर्वींच असतात आणि ज्ञाननाशानंतरहि राहतात हें अनुभवाच्या दृष्टीनें जास्त संगतवार दिसतें.

श्रीगुरु :—तो भ्रम आहे. स्वप्नपदार्थहि ज्या क्षणीं दिसतात, त्याच क्षणीं उत्पन्न होतात. असें असूनहि स्वप्नकालीं सर्वांना, हे पर्वत समुद्रादि पदार्थ माझ्या जन्माहून पूर्वींच उत्पन्न झालेले आहेत व माझ्या

पश्चात्‌हि अनंत काल राहणार अशी बहुतकाल स्थिरतेची भ्रांति होते. म्हणून ज्या अविद्येनें मिथ्या पर्वतसमुद्रादि उत्पन्न केले, त्या अविद्येपासूनच त्या पदार्थांच्या ठिकाणीं बहुतकालाची स्थिरता आणि स्थिरतेची प्रतीति अनिर्वचनीय उत्पन्न होते. त्याप्रमाणें जागृत पदार्थांच्या ठिकाणींहि बहुतकालाची स्थिरता नाहीं; परंतु अविद्येच्या सामर्थ्यानें मिथ्या स्थिरता त्या पदार्थाबरोबरच उत्पन्न होऊन प्रतीत होते.

शिष्य :— महाराज, स्वप्नपदार्थ साक्षात् अविद्येचा परिणाम आहेत आणि जागृत पदार्थ साक्षात् अविद्येचा परिणाम नाहींत. जशी घटाची उत्पत्ति दंडचक्रकुलालापासून होते, तशीच सर्व जागृत पदार्थांची उत्पत्ति आपापल्या कारणापासून होते. जागृत पदार्थ जर साक्षात् अविद्येचा परिणाम असते, तर प्रथम आकाश, नंतर वायु, अशा क्रमानें पंचभूतांची व पंचीकृत भूतापासून सर्व ब्रह्मांडाची उत्पत्ति श्रुतीमध्यें सांगितली नसती. ज्याअर्थी श्रुतीनें कार्यकारणभावपरंपरेनें ईश्वरसृष्ट जागृतपदार्थ आपापल्या उपादानाचा परिणाम आहेत, साक्षात् अविद्येचा परिणाम नाहींत आणि स्वप्नपदार्थ साक्षात् अविद्येचा परिणाम आहेत, असें सांगितलें आहे, यावरून स्वप्नपदार्थाहून विलक्षण जागृतपदार्थ कांहीं अल्पकाल स्थिर व कांहीं अधिक काल स्थिर असून त्यांचा एकमेकांत कार्यकारणभाव आहे. म्हणून स्वप्नसमान जागृति नाहीं. जागृतीचें पदार्थ सत्यच आहेत.

श्रीगुरु :—हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, जागृतपदार्थांत जसा कार्यकारणभाव दिसतो त्याप्रमाणें स्वप्नपदार्थांतहि कार्यकारणभाव प्रतीत होतो. स्वप्नांतील कुंभारहि दंडचक्राच्या साहाय्यानेंच घट उत्पन्न करतो. तसेंच आपण आपल्या गाईस वत्स किंवा आपल्या स्त्रीस पुत्र झाल्याचें पाहतो, त्यांत घट, वत्स आणि पुत्र यांचे ठिकाणीं कार्यता आणि अल्पकाळ स्थिरता प्रतीत होतें आणि हे सर्व पदार्थ समकालींच आहेत. कोणी कोणाचें कारण नाहींत. घट, गाय, वत्सादिकांची व त्यांच्या कारणांची अविद्याच उपादान आहे. तसेंच जागृतीच्या पदार्थांतहि कोणी कोणी अधिक कालाचे कारणरूपानें, कोणी अल्पकालाचें कार्यरूपानें, स्वप्नाप्रमाणें प्रतीत होतात. वास्तविक कोणी कोणाचे परस्पर कार्यकारण नाहींत. जागृतीचे सर्व पदार्थ साक्षात् अविद्येचें कार्य आहेत आणि ज्या क्रमानें

श्रुतीमध्यें सृष्टि सांगितली आहे. तेथें सृष्टिक्रमाच्या प्रतिपादनाचा श्रुतीचा अभिप्राय नाहीं. फक्त अद्वैतबोध व्हावा येवढाच अभिप्राय आहे. सर्व पदार्थ परमात्म्याचे विवर्त आहेत आणि जो ज्याचा विवर्त असतो तो तत्स्वरूपच असतो. म्हणून सर्व नामरूपात्मक प्रपंच ब्रह्माहून पृथक् नाहीं, तर ब्रह्मरूपच आहे; या अर्थाचा बोध जिज्ञासूस होण्याकरितां सृष्टि सांगितली आहे. दुसरें प्रयोजन नाहीं. सृष्टिप्रतिपादनांत जो क्रम सांगितला आहे तो स्थूलदृष्टि पुरुषास विपरीत क्रमानें लयचिंतनाकरितां सांगितला आहे. त्या लयचिंतनाचें अद्वैतबोध हेंच फल आहे. याकरितां क्रमकथनामध्यें श्रुतीचा अभिप्राय नाहीं आणि वस्तुतः सृष्टीमध्यें क्रमहि नाहीं. सर्व पदार्थ आणि त्यांचें ज्ञान एका अविद्येपासून युगपत् उत्पन्न होतात; आणि त्याच अविद्येपासून परस्परांमध्यें पूर्वोत्तरभाव आणि कार्यकारणभाव स्वप्नाप्रमाणें जागृतीच्या पदार्थांत मिथ्या प्रतीत होतात.

शिष्यः--महाराज सृष्टि उत्पन्न होण्यांत जर मुळींच क्रम नाहीं तर विरुद्ध क्रमानें लयचिंतनार्थ सृष्टीचा क्रम सांगितला आहे, असें कसें म्हणतां येईल? आणि साधकानें तरी मुळींच नसलेल्या पदार्थांचे चिंतन किंवा ध्यान करावें कसें?

(२०) दृष्टिसृष्टिवादाचें स्वरूप आणि त्याविषयीं शंका व समाधान.

श्रीगुरुः-- बाबारे, जसें ध्येयाचें स्वरूप असेल तसेंच ध्यान करावें, असा ध्यानामध्यें नियम नाहीं. ध्यान विधिवाक्याचें आधीन आहे. यासंबंधीं विशेष विचार याच तरंगांत शब्दशक्तिनिरूपणाचे प्रसंगीं भाट्टमतखंडणांत केला आहे, असो. जागृतपदार्थांचा आपापणांमध्यें कार्यकारणभाव नाहीं. सर्व पदार्थ साक्षात् अविद्येचें कार्य आहेत. शुक्तिरजत किंवा स्वप्नाप्रमाणें अविद्यावृत्त्युपहित साक्षीनें सर्व पदार्थांचा प्रकाश होतो, म्हणून सर्व पदार्थ साक्षिभास्य आहेत. ज्ञानाकार आणि ज्ञेयाकार अविद्येचे परिणाम एकाच कालांत उत्पन्न होतात आणि एकाच कालीं नाश पावतात. यावरून असें सिद्ध होतें कीं, जेव्हां पदार्थाची प्रतीति होते, तेव्हांच त्या प्रतीतीचा पदार्थ उत्पन्न होतो, पदार्थाच्या अज्ञान कालांत तो पदार्थ नसतोच. यासच शास्त्रांत दृष्टिसृष्टिवाद

म्हणतात. दृष्टि म्हणजे वृत्तिज्ञान, तें ज्या कालीं असतें, त्याच कालीं सृष्टि म्हणजे पदार्थ असतो, असा दृष्टिसृष्टि शब्दाचा विवक्षित अर्थ आहे. दृष्टिसृष्टिवादांत पदार्थास अज्ञातसत्ता नाहीं, ज्ञातसत्ताच आहे. अद्वैतवादांत हा सिद्धांतपक्ष आहे. या पक्षांत पारमार्थिक व प्रातिभासिक अशा दोनच सत्ता आहेत, तीन सत्ता नाहींत, व तीन सत्ता मानण्याची जरूरीहि नाहीं. कारण, सर्व अनात्मपदार्थ स्वप्नाप्रमाणें प्रातिभासिक आहेत. प्रतीतीकालाहून अन्यकालीं अनात्म पदार्थास सत्ता नाहीं. म्हणून तिसरी व्यावहारिक सत्ता मानण्याची जरूरी नाहीं. दृष्टिसृष्टिवादांत

सर्व अनात्म पदार्थ साक्षिभास्य आहेत. प्रमाताप्रमाणांचे विषय कोणीच नाहींत. कारण, अंतःकरण, इंद्रियें आणि घटादि सर्व त्रिपुटी यांचें ज्ञान स्वप्नाप्रमाणें एकाच कालीं उत्पन्न होतें. म्हणून त्यांचा विषयविषयीभाव घडत नाहीं. इंद्रियें, अंतःकरण आणि घटादि विषय हीं ज्ञानाहून पूर्वी त्रिपुटी असावी, मग नेत्रादिद्वारां अंतःकरणवृत्तिरूप प्रमाणजन्य ज्ञान व्हावें; परंतु अंतःकरण इंद्रियें, आणि विषय हीं तिन्ही ज्ञानाचें पूर्वकालीं नाहींत. ज्ञानाचें बरोबरच ही त्रिपुटी उत्पन्न होते. म्हणून त्रिपुटीपासून उत्पन्न होणारें कोणतेंच ज्ञान नाहीं. प्रमाणजन्यज्ञानाचा विषय जागृत पदार्थ कोणताहि नाहीं, म्हणून सर्व जागृतपदार्थ स्वप्नाप्रमाणें मिथ्या आहेत जागृतींत कांहीं पदार्थ मिथ्यारूपानें व कांहीं सत्यरूपानें ज्ञात आहेत. आणि अनंत कालाचें आहेत, त्यांत कांहीं नष्ट होतात, कांहीं त्याचप्रमाणें दुसरें उत्पन्न होतात. अशी प्रपंचधारा सारखी चालू आहे. तिचा उच्छेद कधींहि होत नाहीं. म्हणून जोंपर्यंत ब्रह्मज्ञान होणार नाहीं तोंपर्यंत प्रपंच प्रतीत होईल, आणि ज्ञान होईल तेव्हां प्रपंच सत्यत्वानें प्रतीत होणार नाहीं. त्या ज्ञानप्राप्तीचीं साधनें वेदगुरु आहेत. त्यापासून परमसत्यतेची प्राप्ति होते. अशा रीतीनें जागृतव्यवहारांत कित्येक पदार्थांचें मिथ्यात्व, कित्येक पदार्थांचा नाश, कित्येकांची उत्पत्ति आणि कित्यकांना वेदगुरूंपासून संसारदुःखाचा नाश आणि परम पुरुषार्थाची प्राप्ति, हें सर्व स्वप्नाप्रमाणें अविद्याकृत मिथ्या आहे. क्षणमात्र स्वप्नामध्यें बहुत काल प्रतीत होतो आणि जागृतीप्रमाणें बहुत कालाचे स्थायी पदार्थ प्रतीत होतात आणि त्या पदार्थांपासून बहुत काल भोगहि होतो. म्हणून जागृतपदार्थांची स्वप्नपदार्थांहून यत्किंचितहि विलक्षणता नाहीं. सर्व अनात्म पदार्थ मिथ्या आहेत, हें सिद्ध झालें.

शिष्य:—महाराज, ही ईश्वररचित सृष्टि अनंत कल्पापासून अनादि आहे त्यांत ज्ञानी मुक्त आहेत आणि अज्ञानी बद्ध आहेत. कोणी प्रपंच करून आनंदांत आहेत, कोणी दुःखांत आहेत. अशी प्रपंचधारा सारखी चालू आहे. ती जर स्वप्नसमान म्हणावी, तर एक क्षण, घटका किंवा प्रहरकालपर्यंत स्वप्नाप्रमाणें असावी आणि स्वप्नाप्रमाणें अल्पकालस्थायी संसार असेल तर बंध अनादिकालचा आहे असें म्हणतां येणार नाहीं; आणि बंधनिवृत्तीकरितां सांगितलेलीं श्रवणादि साधनें हीं व्यर्थ होतील.

(कोटयवधि वेळां स्वप्नाप्रमाणें प्रपंच मिथ्या आहे, असें श्रवण केलें. शास्त्रविचार करून प्रपंचाच्या मिथ्यात्वासंबंधानें सांगितलेल्या युक्तींचा विचार करून मिथ्यात्व ठरलें; तरी अविद्येचा असा कांहीं विलक्षण प्रभाव आहे कीं, जागृत व्यवहारास मिथ्यात्व म्हणतें वेळीं मन मिथ्यात्वाविषयीं साशंक होतेंच. अनादिकालच्या प्रपंचसत्यत्वनिश्चयाचा हा परिणाम आहे. जी गोष्ट शास्त्रप्रमाण, विचार, युक्ति आणि विद्वदनुभव यांनीं निश्चित झाली; तथापि त्या गोष्टीविषयीं मन साशंक होणें, हें दैवदुर्विलासाचें लक्षण आहे. तशाच प्रकारची या शिष्याची स्थिति असल्यामुळें त्यानें वरील शंका केली आहे.)

श्रीगुरु:—बाबारे, येथपर्यंत तुला अनेक वेळां प्रपंचमिथ्यात्वाची सिद्धि करून दिली. त्यांत हेंहि सांगितलें कीं, सिद्धान्तमतांत बंधमोक्षाचा किंवा वेदगुरूचा पारमार्थिक सत्यत्वानें अंगीकार नाहीं, चैतन्य मात्र नित्य मुक्त आहे. अविद्येचा परिणाम चैतन्याचे ठिकाणीं नाना प्रकारचा होतो, त्यास विवर्त म्हणतात. त्या विवर्तपदार्थानें आत्मस्वरूपाची यत्किंचितहि हानि होत नाहीं किंवा लाभहि होत नाहीं. समज कीं, एखाद्या दोरीवर साप भासला तर ती दोरी विषयुक्त होत नाहीं, किंवा मालेचा भ्रम झाला तर सुगंधि होत नाहीं. त्याप्रमाणें आत्म्याचे ठिकाणीं वैदिककर्माचा किंवा उपासनेचा व्यवहार झाला तरी पुण्योत्पत्ति होत नाहीं, किंवा अत्यंत निषिद्ध व्यवहार झाला तरी, त्यापासून आत्म्याचे ठिकाणीं पापोत्पत्तीहि होत नाहीं. आत्मा असंग एकरस आहे. **जगत् कालत्रयीं झालें नाहीं**, म्हणून त्याचा निषेध करण्याची आवश्यकताहि नाहीं. कोणी बद्ध नाहीं, कोणी मुक्त नाहीं. अशी वास्तविक स्थिति आहे. हें मांडूक्योपनिषदाच्या कारिकेंत गौडपादाचार्यांनीं स्पष्ट

सांगितलें आहे. दिसणारे जगताचा स्वीकार करून बोलावयाचें म्हटलें तर अविद्या आणि अविद्येचा परिणाम जगत् याचा चैतन्याशीं कोणत्याहि कालीं संबंध नाहीं. असेल कसा ? जगत् झालेंच नाहीं, हा मुख्य सिद्धान्त आहेना ! म्हणून प्रतीत होणारा बंध, वेदगुरु, श्रवणादि साधनें समाधि किंवा मोक्ष या सर्वांची प्रतीति स्वप्नाप्रमाणें अविद्याजन्य आहे. आणि त्यांच्या ठिकाणीं होणारी बहुत काल स्थिरतेची प्रतीतीहि अविद्याजन्यच आहे. हा सिद्धान्त न जाणतां किंवा अनंतकालाच्या संस्कारानें पुनः पुनः निष्कारण प्रपंच सत्य वाटत असल्यामुळें असा प्रश्न निर्माण होतो कीं, स्वप्नाप्रमाणें जागृति मिथ्या असेल तर क्षणभर किंवा घटकाभर प्रतीति व्हावी; पण पुनः तोच तो विचार करणें अवश्य आहे. अरे निद्रादोषामुळें क्षणमात्र असणाऱ्या स्वप्नामध्यें अध्यापक, अध्ययन, वेद, शास्त्र,पुराण, अध्ययनकर्ता, कर्म आणि कर्मफल यांची प्रतीति होऊन त्यांचे ठिकाणीं सत्यतेची व स्थिरतेची भ्रांति होते. तसेंच जागृतीचे पदार्थहि सर्व मिथ्या आहेत. त्यांचे ठिकाणीं असणारी सत्यतेची व स्थिरतेची प्रतीति होते. तो भ्रम आहे. यावरून तू असा निश्चय कर की, मी तुझा गुरु, तुला केलेला उपदेश, तू शिष्य, आणि तुला प्राप्त होणारा मोक्ष ही सर्व मिथ्या आहेत. जसे अग्रध देवास स्वप्नामध्यें मिथ्या प्रतीतीचे विषय गुरुवेदादिक अनिर्वचनीय उत्पन्न झालें, तसेंच आतां तुझ्या प्रतीतीचेच असणारे विषय मी, गुरु आदिकरून सर्व अनिर्वचनीय मिथ्या आहेत.

(२१) स्वप्नसृष्टींतील अग्रधदेवाच्या कथेचा प्रारंभ.

शिष्यः–महाराज, अग्रधदेवाचें स्वप्न सविस्तर ऐकावें अशी इच्छा आहे.

श्रीगुरुः–– सांगतों ऐक. अग्रधदेव[1] नांवाचा कोणी एक अनादिकालासून निद्रिस्त होता. (प्रस्तुत आपण पाहतों हा सर्व व्यवहार स्वप्न अशी कल्पना करून अग्रधदेवाची गोष्ट सांगितली आहे.) त्यास स्वप्न पडलें. त्यांत त्यानें असें पाहिलें कीं,

(२२) शरीराचें अमंगलत्व.

मी चांडाल असून अनंत दुःखें भोगीत आहे. अस्थि,[2] मज्जा,[3]

१. अग्रध देवाची गोष्ट कल्पित असून थोडक्यांत सर्व व्यवहाराचें वर्णन आहे. २. हाडें. ३. अस्थिरस.

रुधिर[1], त्वचा, मांस, मेद[2] आणि वीर्य[3] या सप्त धातूंनीं माझें मुख भरलें आहे.

(२३) नरकांतील भयंकर प्रसंगाचें वर्णन.

ज्या वनांत महाभयंकर व्याघ्रसर्पादि प्राणी आहेत, अशा वनांत विचित्र स्थानें दिसत आहेत. कोठें भयंकर प्राणी मला भक्षण करण्या-करितां मजकडे धांवून येतात, कोठें रक्तानें भरलेल्या कुंडांत पडलेले प्राणी दुःखानें हाहाःकार करतात, कोठें तापलेल्या लोखंडाचे खांबास बांधलेले प्राणी रडतात, कोठें तापलेल्या वाळूंतून अनवाणी पायानें जीवांना चालवितात आणि त्यांना चालतांना यमदूत लोखंडाच्या तप्त दंडानें मारतात. अशा रीतीचीं त्यानें अनंत भयंकर स्थानें पाहिलीं. त्यास एकदां असेंहि दिसलें कीं, आपण पापकर्म करून असल्या भयंकर दुःखास प्राप्त झालों.

(२४) स्वर्गभोगांचें वर्णन.

कोठें उत्तम स्थानीं देव विराजमान आहेत. त्या देवांचे दिव्य भोग आहेत. अमृत दर्शनानें त्यांना तृप्ति होते, म्हणून क्षुधेची किंवा तृषेची पीडा नाहीं. अशीं मलमूत्ररहित प्रकाशमान शरीरें देवांचीं आहेत. ज्यांचें सर्व शरीर दोषरहित असून सुगंधी आहे, अशा उर्वशीसारख्या अप्सरा देवांपुढें नृत्य करतात. कधीं कधीं देव त्यांच्याबरोबर रममाण होतात. कधीं इच्छेनुरूप अप्सरांस बरोबर घेऊन उत्तम विमानांतून विहार करतात. एकदां आपणही पुण्यवान होऊन दिव्यस्थानीं बहुतकालपर्यंत अप्सरांशीं रममाण आहोंत आणि पुण्यसमाप्तीबरोबर एकाएकीं मलमूत्रानें भरलेल्या कुंडामध्यें पडलों असें अग्रधदेवानें पाहिलें. एकदां असें पाहिलें कीं, सर्वांचा अधिपति जो ईश्वर त्याचेपुढें त्याचे सेवक उभे आहेत. कित्येक जीवांना तो ईश्वर व त्याचे सेवक दयाळू आहेत असे दिसतात. कित्येकांना ते भयंकर प्रतीत होतात. त्या वनांत असणाऱ्या जीवांना त्यांच्या कर्मानुसार तो ईश्वर फलें देतो. कांहीं ठिकाणीं असेंहि पाहिलें कीं,

(२५) भरतखंडाचें वर्णन

ब्राह्मण वेदाध्ययन करीत आहेत, कोणी यज्ञशालेंत उत्तम कर्में करीत आहेत, कोणी गंगानदीत पुण्यनिमित्त स्नानें करीत आहेत,

१. रक्त. २. चरबी. ३. रेत.

कोठें ब्रह्मनिष्ठ आचार्य मुमुक्षूंना ब्रह्मविद्येचा उपदेश करीत आहेत, त्या ब्रह्मविद्येनें मुमुक्षु मुक्त झाले आहेत.

या रीतीनें अग्रध देवानें क्षणमात्र स्वप्नांत आश्चर्यकारक अनंत पदार्थ पाहिले आणि त्यांस असेंहि वाटलें कीं, वनस्वामी जो ईश्वर[1] तो आपल्या मुखांतून नाना तऱ्हेचीं बीजें काढून वनाची[2] उत्पत्ति करतो आणि जलसिंचनानें पालन करतो आणि शेवटीं मुखांतून अग्नि काढून वनाचा दाह करतो. वनाच्या उत्पत्तीबरोबर माझी उत्पत्ति आणि वनाच्या दाहाबरोबर माझा दाह होतो. वनाचा दाह करून वनस्वामी एकटाच राहतो. परंतु सर्व वनाचें बीज त्याच्या शरीरांत असतें. ही प्रतीति स्वप्नांतील वेदश्रवणानें अग्रध देवास स्वप्नांतच झाली. वारंवार आपलें जन्ममरण ऐकून या वनांतून बाहेर निघण्यास उपाय काय, कीं ज्या उपायानें माझा चांडालभाव निवृत्त होऊन स्वतःसिद्ध असणारा देवभाव मला प्राप्त होईल. आचार्यांनी ब्रह्मविद्येचा उपदेश केला असतां मुमुक्षु या वनातून बाहेर निघतो, असें पाहून अग्रधदेव स्वप्नांतच आचार्यांस विविधपूर्वक शरण गेला आणि आचार्यांनी त्यास मिथ्या संस्कृत ग्रंथाचा उपदेश केला.

(२६) मंगल व मंगलाच्या देवतेविषयीं माहिती.

(येथे ग्रंथकर्त्यांनी दुसरी माहिती दिली आहे. त्यांतील सारांश प्रथम यापुढें दिला आहे.)

कोणताहि ग्रंथ लिहिण्याचे पूर्वी मंगल करण्याचा संप्रदाय आहे. मंगलापासून पापाचा प्रतिबंध नष्ट होऊन ग्रंथ समाप्त होतो. मंगल तीन प्रकारचें आहे. एक वस्तुनिर्देशरूप, दुसरें नमस्काररूप व तिसरें आशीर्वादरूप. निर्गुण किंवा सगुण परमात्मरूप कथनास वस्तुनिर्देशरूप मंगल म्हणतात. ईश्वरास वंदन करणें यास नमस्काररूप मंगल म्हणतात. आपली किंवा शिष्याची वांछित वस्तु प्राप्त व्हावी अशा प्रकारच्या, ईश्वराच्या प्रार्थनेस आशीर्वादरूप मंगल म्हणतात. मंगलाची मुख्य देवता गणपति आणि सरस्वती या आहेत. यांना पुराणांत ईश्वरता सांगितली आहे. पुराणांत जो गणेशजन्म आहे, तो जीवाप्रमाणें कर्मफल नसून रामकृष्णाप्रमाणें भक्तानुग्रहार्थ परमात्म्याचा आविर्भाव आहे. परमार्थदृष्टीनें जीवहि परमात्म्याहून भिन्न नाहींत खरें; परंतु जीवांना

१. ईश्वर. २. सृष्टीची.

जन्ममरणादि बंधाचा आत्म्याचे ठिकाणीं जो अध्यास आहे, तोच जीवांचा जीवपणा आहे. तो गणेशादिकांना नाहीं. म्हणून ते जीव नाहींत. त्यांना ईश्वरता आहे. याकरितां ग्रंथारंभीं त्यांचें चिंतन करणें योग्य व अवश्य आहे. नानारूपानें कथन करण्यांत सर्वांना ईश्वरता सांगण्याचा अभिप्राय आहे. ईश्वरभक्ति आणि गुरुभक्ति विद्याप्राप्तीचें मुख्य साधन आहे. गणपतीच्या नामस्मरणानें सर्व विघ्नांचा नाश होतो. गणपतीच्या चिंतनावांचून देवांचेंहि कार्य शेवटास जात नाहीं. त्रिपुरवधांत हा प्रसंग प्रसिद्धच आहे. ज्या शक्तीच्या साहाय्याने ईश्वर सृष्टि उत्पन्न करतो, ती देवी सरस्वती ग्रंथ पूर्ण करण्यास माझ्या वाणींत येऊन बसो.

(२७) वेदान्तसंप्रदायप्रवर्तक भगवान् व्यास यांच्या कृतीचें रूपक.

वेदान्तशास्त्रप्रवर्तक जगद्गुरु भगवान् व्यास यांस नमन करून त्यांच्या कृतीचें वर्णन असें कीं, जशीं वनांतील सुगंधी फुलें वाऱ्यामुळें कांट्यावर पडून त्यांचा नाश होतो. नंतर कोणी पुरुष त्या कांट्यांमधून तीं फुलें काढून चांगल्या ठिकाणीं ठेवतो आणि पुनः तीं फुलें कांट्यांत पडूं नयेत म्हणून त्या फुलझाडांस जाळें करून कांट्यांच्या झाडांपासून रक्षण करतो, त्याप्रमाणें वेदांत दोन प्रकारचीं वाक्यें आहेत. त्यांत कांहीं वाक्यें कर्मफलांची स्तुति करून विषयासक्त पुरुषांची वैदिक कर्मांत प्रवृत्ति करवितात. दुसरी वाक्यें कर्मफलाला अनित्यत्व सांगून त्यापासून पुरुषास पराङ्मुख करवितात. अशा वाक्यांचा भगवान् व्यासांनी सूत्रें करून विभाग केला आणि असें तात्पर्य काढलें कीं, वेदांतील सर्व वाक्याचें साक्षात् किंवा परंपरेनें निवृत्तीमध्यें तात्पर्य आहे. कोणत्याच वाक्यांचें प्रवृत्तीमध्यें तात्पर्य नाहीं. जीवांची स्वाभाविक दृष्ट सुखाकरितां निषिद्धकर्मांत प्रवृत्ति असते. त्या निषिद्धकर्मापासून जीवांना पराङ्मुख करण्याकरितांच प्रवृत्तिबोधक वाक्यें आहेत. त्या विहित वाक्यानें कर्मांत प्रवृत्ति होऊन अंतःकरण शुद्धिद्वारां ज्ञाननिष्ठा जीवास प्राप्त व्हावी, येवढाच त्या वाक्यांचा हेतु आहे. अर्थवादवाक्यांनीं जीं कर्मांचीं मोहक फलें सांगितलीं आहेत, त्या फलांकरितां कर्में करावींत असें त्यांचें तात्पर्य नसून, कडू काढा मुलानें घ्यावा, त्यापासून त्याचें कल्याण आहे, हें खरें; परंतु मुलास कडू काढा घेण्यामध्यें स्वाभाविक प्रवृत्ति नसतें, याकरितां काढा घतला तर गूळ देईन असे सांगून, तो गूळ पाहून, त्या गुळाच्या

इच्छेनें, बालक कडु काढा घेण्यास प्रमुख होतें. यास ' गुडजिव्हान्याय ' म्हणतात.त्याप्रमाणें अर्थवादवाक्यांची व्यवस्था भगवान् व्यासांनीं लाविली आहे. त्यावरून ही गोष्ट सिद्ध झाली कीं, सकाम कर्माविषयीं कोणत्याहि वाक्यांचें तात्पर्य नाहीं. सुताच्या जाळ्यापासून कंटकांचा प्रतिबंध होतो, त्याप्रमाणें भगवान् व्यासांच्या सूत्रानें सकाम कर्मापासून पुरुष निवृत्त होतो. म्हणून मुमुक्षूस जाळ्याप्रमाणें रक्षण करणारीं व्याससूत्रें आहेत, असो.

(२८) अग्रध देवाचें तीन प्रश्न व त्यांचें कारण.

अग्रध देवानें श्रीगुरूस साष्टांग नमस्कार करून तीन प्रश्न विचारले

(१) मी कोण आहे ?

(२) हा संसार कोठून होतो ?

(३) मुक्तीला हेतु, कर्म किंवा ज्ञान किंवा उपासना किंवा दोन्ही ?

(१) पहिला प्रश्न करण्यांत असा हेतु आहे कीं, मी देहस्वरूप आहें किंवा देहाहून निराळा आहें. असा संशय येण्याचें कारण एखादे वेळीं, मी मनुष्य आहें असें मला वाटतें. यावरून मी देहस्वरूप आहें असें ठरतें. बरें, मी देहस्वरूप आहे, असें म्हणावें तर एखादेवेळीं हें माझें शरीर आहे असें वाटतें. हें माझें घर आहे म्हणणारा जसा घराहून निराळा असतो, त्याप्रमाणें माझें शरीर आहे या प्रतीतीनें, मी देहाहून निराळा आहे, असें ठरतें. या परस्परविरुद्ध प्रतीतीमुळें, मी कोण आहें, असें विचारलें आहें. देहाहून भिन्न असलों तर कर्ता आहें कीं अकर्ता आहें. अकर्ता असलों तर सर्व शरीरांमध्यें एकच आहें किंवा नाना- अनेक आहे, असा पहिल्या प्रश्नाचा अभिप्राय आहे.

(२) आतां या संसाराचा कोणी कर्ता आहे ? किंवा आपणच होतो ? कर्ता असेल तर जीव की ईश्वर ? ईश्वर म्हटला तर तो एकदेशस्थित आहे कीं व्यापक आहे? व्यापक असेल तर व्यापक आकाशापासून जसे जीव भिन्न आहेत तसे व्यापक ईश्वरापासून जीव भिन्न आहेत किंवा अभिन्न आहेत ? असा या दुसऱ्या प्रश्नाचा अभिप्राय आहे

(३) आतां मुक्तीचा हेतु ज्ञान आहे ? किंवा कर्म आहे ? किंवा उपासना आहे ? किंवा दोन्ही आहेत ? दोन्ही म्हणजे ज्ञान–कर्म किंवा ज्ञान–उपासना किंवा कर्म–उपासना आहेत ? असा तिसऱ्या प्रश्नाचा अभिप्राय आहे.

(२९) 'मी कोण आहें' या प्रश्नाच्या उत्तरास आरंभ.

श्रीगुरुः-- प्रथम प्रश्नाचें उत्तर हें कीं, तूं सत्, चित्, आणि आनंदस्वरूप आहेस. देह असत्, जड आणि दुःखरूप आहे. म्हणून देहाहून तूं निराळा आहेस, म्हणून कर्ताभोक्ताहि नाहींस. ज्याचे ठिकाणीं दुःख असतें तो ते दुखःनिवृत्तीकरितां आणि सुखप्राप्तीकरितां कांहीं क्रिया करतो. म्हणून तो कर्ता असतो. तुझ्या ठिकाणीं तें दुःख नाहीं आणि तूं आनंदस्वरूप आहेस, म्हणून दुःखनिवृत्तीकरितां किंवा सुखप्राप्तीकरितां तुझ्या ठिकाणीं कर्तृत्वसंबंध नाहीं. ज्याअर्थी कर्ता नाहींस. त्याअर्थी भोक्ताहि नाहींस; जो कर्ता असतो तोच भोक्ता होतो. कारण, पुण्यपापजनक जें कर्म त्याचा कर्ता आणि सुखदुःखाचा भोक्ता स्थूलसूक्ष्मसंघात आहे; तूं नाहींस. तूं संघाताचा साक्षी आहेस. म्हणूनच एक आहेस. नाना नाहींस. जर आत्माच कर्ताभोक्ता मानला, तरच त्याचे ठिकाणीं नानात्व-अनेकत्व येईल. कारण, कोणी सुखी, कोणी दुःखी आहेत. आतां आत्मा एक मानून तोच, कर्ताभोक्ता मानला तर एकास झालेलें सुखदुःख सर्वांस झालें पाहिजे. याकरितां भोक्तेच नाना आहेत, आत्मा भोक्ता नाहीं म्हणून एक आहे.

(३०) आत्मस्वरुपाविषयीं सांख्यमत.

सांख्यमतांत आत्म्याला पुरुष असें म्हणतात. तो कर्ता भोक्ता नाहीं, असें मानूनहि आत्मा नाना मानतात. त्यांचा असा सिद्धान्त आहे की, सत्त्व, रज, तम या तिन्ही गुणांच्या साम्यावस्थेचें नांव **प्रधान** आहे. प्रधान प्रकृति आहे, विकृति नाहीं. प्रकृति म्हणजे उपादानकारण आणि विकृति म्हणजे कार्य. प्रधानापासून[1] महत्तत्त्व झालें, म्हणून महत्तत्त्व विकृति आहे आणि प्रधान महत्तत्त्वाची प्रकृति आहे. ती प्रकृति अनादि आहे, म्हणून विकृति नाही; आणि महत्तत्त्व, अहंकार आणि पंचतन्मात्रा हीं सात परस्परांत मागिलांच्या विकृति, पुढिलांच्या प्रकृति आहेत. या रीतीनें या सात प्रकृतिविकृति आहेत; आणि पंचभूतें, दशेंद्रियें आणि मन हीं सोळा विकृतीच आहेत, प्रकृति नाहींत. सात भावांत पहिला वडीलच असतो आणि शेवटचा धाकटाच असतो. मधील पांच मात्र परस्परांत वडील धाकटे असतात. म्हणजे मागील भावांपेक्षां धाकटे व पुढील भावांपेक्षां वडील. पुरुष कोणाची प्रकृति किंवा विकृति नाहीं.

---

१. बुद्धि.

कारण, जो कोणाचा हेतु असतो, त्यास **प्रकृति** म्हणतात आणि जो कार्य असतो त्यास **विकृति** म्हणतात. पुरुष कोणाचा हेतु नाहीं, म्हणून प्रकृति नाहीं आणि कोणाचें कार्य नाहीं म्हणून विकृति नाहीं. पुरुष असंग आहे. या रीतीनें **१ पुरुष**, १ **प्रकृति**, १ महत्तत्त्व, १ अहंकार, **५ तन्मात्रा, ५ भूतें, १० इंद्रियें आणि १ मन अशीं पंचवीस तत्त्वें सांख्य मतांत मानतात.** त्यांच्या मतांत ईश्वराचा अंगीकार नसून प्रकृति स्वतंत्र जगत्कारण आहे, ती पुरुषाला भोगमोक्ष देण्याकरितांच प्रवृत्त होते. पुरुष असंग आहे.त्यास प्रकृतीच्या विषयरूप परिणामापासून भोग होतो, आणि बुद्धीच्या विवेकरूप परिणामापासून मोक्ष होतो. पुरुष असंग असल्यामुळें त्यास भोगमोक्ष घडत नाहींत हें खरें; तथापि ज्ञान, सुख, दुःख, रागद्वेषादि बुद्धीचे परिणाम आहेत. त्या बुद्धीस आत्मविवेक नाहीं. म्हणून आत्म्याचे ठिकाणीं आरोपित बंधमोक्ष आहेत, परमार्थदृष्टीनें नाहींत. असा अविवेकसिद्ध आत्म्याचे ठिकाणीं जो भोग त्यामुळेंच आत्मा भोक्ता असें म्हणतात, खरोखर तो भोक्ता नाहीं. भोक्तृत्व बुद्धीच्याच ठिकाणीं आहे. ती आत्म्याहून भिन्न आहे. अशा ज्ञानालाच सांख्य विवेक म्हणतात आणि त्याच्या अभावास अविवेक म्हणतात. या रीतीनें **सांख्यमतांत आत्मा असंग आहे आणि सुखदुःखादि बुद्धीचे धर्म आहेत आणि पुरुष–आत्मा नाना आहेत, असा सांख्यांचा सिद्धान्त आहे.**

(३१) सांख्यमत खंडण.

पुरुष–आत्मा असंग मानून नाना मानणें हें अत्यंत विरुद्ध आहे. कारण, सांख्यमतांत सुखदुःख आत्म्याचे धर्म आहेत असें मानलें असतें, तर प्रत्येक शरीराचे ठिकाणीं सुखदुःखाचा भेद असल्यामुळें आत्म्यास नानात्व मानणें भाग होतें; पण तीं सुखदुःखें तर आत्मधर्म नाहींत, फक्त बुद्धीचे धर्म आहेत. त्या सुखदुःखांच्या भेदानें बुद्धीचाच भेद सिद्ध होतो, आत्म्याचा नाहीं. याकरितां बुद्धीच्या अनेकत्वामुळें आत्म्याचे ठिकाणीं अनेकत्वाची प्रतीति येते, वास्तविक अनेकत्व आत्म्याचे ठिकाणीं नाहीं. आत्मा असंग, एक व व्यापक आहे, असेंच सांख्यांनीं मानणें योग्य होतें. कारण, एकच व्यापक, आकाशाचे ठिकाणीं घटमठादि उपाधींच्या योगानें आकाशाच्या भेदाची प्रतीति येते. म्हणून आत्मा **असंग मानून त्याचे ठिकाणीं अनेकत्व मानणें हें अत्यंत निर्युक्तिक आहे.**

बरें, बंधमोक्षव्यवस्थेकरितां आत्म्याचे ठिकाणीं भेद मानला आहे, असेंहि त्यांस म्हणतां येणार नाहीं. कारण, सांख्यांनीं जर आत्म्याच्याच ठिकाणीं बंधमोक्ष मानले असते तर बंधमोक्षाच्या भेदामुळें आत्म्याचा भेद मानणें अवश्य होते; पण सांख्यमतांत बंधमोक्ष आत्म्याचे धर्म नाहींत. बुद्धीचे धर्म असून बुद्धीच्या अविवेकानें बंध आणि बुद्धीच्या विवेकानें मोक्ष असा अंगीकार आहे. म्हणून जें अविवेकानें प्रतीतीस येतें आणि विवेकानें निवृत्त होतें, ते रज्जुसर्पाप्रमाणें मिथ्या असतें. आत्म्याचे ठिकाणींहि बुद्धीच्या अविवेकानें बंध आणि विवेकानें मोक्ष होतो, म्हणून बंध मिथ्या आहे. बंधच मिथ्या ठरल्यावर त्याच्या अपेक्षेनें मोक्षहि मिथ्याच ठरतो. अशा रीतीनें आकाशवत् एका आत्म्याचे ठिकाणीं बंधमोक्ष संभवत नाहींत आणि त्याच्या भेदानें आत्म्याचा भेदहि सिद्ध होत नाहीं. एक दुसऱ्याहून वेगळा म्हणण्यास कांहींतरी विलक्षणता असावी लागते. पुरुषांत—आत्मरूपांत कोणताहि भेद सांख्य सांगत नाहींत. असंग अशा एकरूपानेंच त्याचें प्रतिपादन करतात आणि निष्कारण भेद मानतात. याकरितां सांख्यमतांत आत्म्याचा भेद मानतात तें असंगत आहे. हें सिद्ध झालें.

(३२) आत्मस्वरूपाविषयीं न्यायमत.

न्यायमतांत १ द्रव्य, २ गुण, ३ कर्म, ४ सामान्य, ५ विशेष, ६ समवाय आणि ७ अभाव हे मुख्य सात पदार्थ मानतात. द्रव्यांत १ पृथ्वी, २ आप, ३ तेज, ४ वायु, ५ आकाश, ६ काल, ७ दिशा, ६ आत्मा आणि ९ मन असें नऊ भेद आहेत. द्रव्यें सर्व नित्य आहेत. त्यांत पहिलीं चार परमाणुरूपानें नित्य आहेत. कार्यरूपानें मात्र अनित्य आहेत. शेवटचें मन अणूच आहे, म्हणून नित्य आहे. आकाश, काल, दिशा आणि आत्मा हीं व्यापक व स्वरूपतः नित्य आहेत. आत्म्यांत जीवात्मा व परमात्मा असे दोन भेद आहेत. जीवात्मा प्रतिशरीराच्या ठिकाणीं भिन्न असून विभू—व्यापक आणि नित्य आहे. परमात्मा एक, व्यापक आणि नित्य आहे. गुण चोवीस आहेत. रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, ज्ञानसंस्कार, संख्या, परिमाण पृथक्त्व, संयोग आणि विभाग, हे चौदा गुण जीवात्म्याचे ठिकाणीं आहेत.

संख्या, परिमाण, पृथकत्व, संयोग, विभाग, ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, हे आठ गुण ईश्वराचे ठिकाणीं आहेत. त्यांपैकीं ईश्वराचे ज्ञान, इच्छा,प्रयत्न हे गुण नित्य आहेत. जीवाचे अनित्य आहेत. जेव्हां जीवास ज्ञानगुण असतो. तेव्हां जीवात्मा चेतनरूप होतो; आणि ज्ञानगुणाचा नाश होतो, तेव्हां जडरूप असतो. पहिल्या चार द्रव्यांचे परमाणु नित्य आहेत म्हणून सांगितलें आहेच. खिडकीच्या उजेडांत जो अति सूक्ष्म रज दिसतो,त्याच्या सहाव्या भागाचें नांव परमाणु आहे, तसेंच जात्यादि पदार्थ न्यायमतांत नित्य आहेत. मी मनुष्य, मीं ब्राह्मण अशी देहात्म-भ्रांति असते. त्यापासून रागद्वेषादिक आणि धर्माधर्माचे ठिकाणीं प्रवृत्ति होते. त्या प्रवृत्तीमुळें शरीरसंबंधद्वारां जीवात्म्यास सुखदुःखें होतात. आत्म्यास संसाराचा हेतु भ्रांतिज्ञान आहे, भ्रांतिज्ञान तत्त्वज्ञानानें निवृत्त होतें. देहादि सर्व पदार्थ आत्म्याहून भिन्न आहेत, या निश्चयाचेंच नांव तत्त्वज्ञान आहे या तत्त्वज्ञानानें मी मनुष्य, मी ब्राह्मण ही भ्रांति निवृत्त होते भ्रांति निवृत्त झाली म्हणजे रागद्वेषाचा अभाव होतो. त्यांच्या अभावामुळें धर्माधर्मोत्पादक प्रवृत्तीचा अभाव होतो, आणि प्रवृत्तीच्या अभावामुळे शरीरसंबंधरूप जन्माचा अभाव होतो, आणि प्रारब्धाचा भोगानें नाश होतो. शरीरसंबंधाच्या अभावानें एकवीस दुःखांचा नाश होतो, त्या एकवीस दुःखांच्या नाशासच न्यायमतांत मोक्ष म्हणतात. शरीर, श्रोत्र, त्वचा, चक्षु, रसना, घ्राण आणि मन या सहा इंद्रियांचे सहा विषय आणि त्यांचीं सहा ज्ञानें, सुख आणि दुःख अशीं एकवीस दुःखें आहेत. शरीरादिक दुःखाची जनक आहेत, म्हणून त्यांनाहि दुःख असेंच म्हटलें आहे. कोणत्याहि सुखाविषयीं नाशाचें भय आहे, म्हणून दुःख हेतु आहे, याकरितां सुखहि दुःखच आहे. कर्णशष्कुल्यवाछिन्न आकाश श्रोत्र आहे. आणि मन अणु आहे, म्हणून ही दोन्हीं नित्य आहेत त्यांचा नाश म्हणणें योग्य नाहीं; तथापि श्रोत्र आणि मन पदार्थज्ञानोत्पत्तिद्वारां दुःखास हेतु आहेत,स्वस्वरूपानें दुःखास हेतु नाहींत.मोक्षकालांत कर्णशष्कुलीचा अभाव आहे, म्हणून केवल आकाशरूप श्रोत्र ज्ञान करून देत नाहीं. याकरितां श्रोत्राचा नाश सांगितला.आतांआत्म्याचा आणि मनाचा संयोग तो ज्ञानास हेतु आहे. आत्मा आणि मन हीं दोन्ही नित्य असल्यामुळें मोक्षकालांतहि त्यांचा संयोग आहे हें खरें; तथापि मोक्षकालांतील त्यांच्या संयोगापासून ज्ञान उत्पन्न होत नाहीं. कारण, अदृष्टसहित मनाचा संयोगच ज्ञानाचा

हेतु आहे. जर नुसता मनाचा संयोगच ज्ञानास हेतु असता तर सुषुप्तींत मनाचा संयोग असतो तेथेंहि ज्ञान झालें असतें. तें तर होत नाहीं. म्हणून अदृष्टसहित मनाचा संयोग ज्ञानाचा हेतु आहे. जसें सुषुप्तींत अदृष्ट नाहीं, तसें मोक्षकालांतहि नाही म्हणून ज्ञान होत नाहीं. या रीतीनें अदृष्टसहित आत्म्याशीं संयोगवान मन ज्ञानद्वारां दुःखास हेतु आहे. म्हणून त्यास दुःख म्हटलें. तशा मनाचा मोक्षकालीं अभाव आहे, म्हणून मन नित्य असलें तरी दुःखनाश संभवतो. शिवाय सूक्ष्म विचार केला तर संयोग होतो, तो दोन्ही पदार्थांच्या क्रियेनें होतो, किंवा एकाच्याहि क्रियेनें होतो. दोन एडक्यांचा संयोग दोघांच्या क्रियेनें आणि पक्षिवृक्षाचा संयोग एका पक्ष्याच्या क्रियेनें होतो. आत्मा व्यापक असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं केव्हांहि क्रिया नाहीं आणि मोक्षकालांत मनाच्या ठिकाणींहि क्रिया नाहीं. दोघांच्या ठिकाणीं क्रियेचा अभाव आहे. म्हणून मोक्षकालीं संयोगवान मनाचा अभाव आहे.

न्यायमताचे एकदेशी असें म्हणतात कीं, आत्म्याशीं मनाचा संयोग ज्ञानाचा हेतूच नाही त्वचेशीं मनाचा संयोग ज्ञानाचा हेतु आहे. जेव्हां सुषुप्तींत पुरीतत् नाडीमध्यें मन प्रवेश करतें, तेव्हां त्वचेशीं मनाचा संयोग नसतो. म्हणून सुषुप्तींत ज्ञान होत नाहीं. त्वचेशीं संयोगवान् मनच ज्ञानद्वारां दुःखाचा हेतु आहे म्हणून मनाची गणना दुःखांत आहे, केवल मनाची नाहीं. मोक्षांत त्वचेचा नाश होतो म्हणून त्वचेबरोबर मनाचा संयोग नाहीं, म्हणून ज्ञान होत नाहीं. अशा रीतीनें मोक्षकालांत मन असतांहि दुःख हेतु नाहीं, म्हणून दुःखनाश सांगितला. एकवीस दुःखांचा नाश होतो, तेव्हां दुःखरहित आणि परमात्म्याहून भिन्न व्यापक आत्मा जडरूप असतो. कारण आत्मा स्वरूपानें जड आहे. ज्ञानगुणानें आत्म्याचा प्रकाश होतो. तो प्रकाश म्हणजे जीवांचें सर्व ज्ञान इंद्रियजन्य आहे. नित्य नाहीं. त्या इंद्रियजन्य ज्ञानाचा मोक्षकालांत नाश होतो. म्हणून मोक्षकालीं आत्मा प्रकाशरहित जडरूप होऊन असतो, हा न्यायाचा सिद्धान्त आहे. तसेंच सुखदुःख, बंधमोक्ष आत्म्यास होतात, म्हणून आत्मे नाना, नित्य आणि व्यापक आहेत. सर्व अल्प पदार्थांबरोबर ज्याचा संयोग असतो, त्यास व्यापक म्हणतात. वेदान्त-मतांत, स्वगतजातीयविजातीयभेदरहितत्व व्यापकत्व असें व्यापकाचें लक्षण आहे. न्यायमतांत आत्मा निरवयव आहे म्हणून स्वगतभेद नाहीं;

परंतु दुसऱ्या आत्म्याशीं सजातीय आणि घटादिकांशीं विजातीय भेद आहे. म्हणून सजातीय; विजातीय व स्वगतभेदशून्य असें लक्षण न करतां, सर्व अल्प पदार्थांशीं संयोग तेंच व्यापकाचें लक्षण असें आम्हीं म्हणतों. याजवर कोणी शंका घेईल कीं आत्म्याप्रमाणें आकाश, काल, दिशा हीं व्यापक आहेत, आणि परमाणु सूक्ष्म असून निरवयव आहेत. म्हणून निरवयव परमाणूंच्या ठिकाणीं सर्व व्यापक पदार्थांचा संयोग घडणार नाहीं परमाणु जर सावयव असते, तर कांहीं अवयवांमध्यें आत्म्याचा व कांहीं अवयवांमध्ये इतर व्यापक पदार्थांचा संयोग घडला असतां; परंतु परमाणु अति सूक्ष्म असून निरवयव आहेत, म्हणून परमाणूंशीं सर्व व्यापक पदार्थांचा संयोग होणें अशक्य आहे कारण एका व्यापक पदार्थानें परमाणूस व्यापलें असतां दुसऱ्या व्यापक पदार्थांच्या संयोगास जागाच नाहीं. म्हणून अनेक व्यापक पदार्थांचा संयोग अतिसूक्ष्म परमाणूच्या ठिकाणीं घडत नाहीं. एकच पदार्थ व्यापक असणें शक्य आहे. या शंकेचें समाधान असें कीं, सावयव वस्तूंचा संयोग अन्य संयोगाचा विरोधी असतो. हस्तपुस्तक संयोगांत हाताचा पुस्तकाशीं संयोग होऊन जें स्थान हातांनीं व्याप्त असतें, त्या स्थानात पायाचा संयोग होणें शक्य नाहीं; परंतु निरवयव पदार्थांचा संयोग स्थानाचा रोध करीत नाहीं. जसें, घटाशीं ज्या देशामध्ये आकाशाचा संयोग आहे. त्याच देशामध्यें कालाचा व दिशेचाहि संयोग आहे कारण, सर्व पदार्थ आकाश, काल आणि दिशा यांमध्येंच आहेत. म्हणून सर्व पदार्थांच्या सर्व भागांशीं आकाश, काल आणि दिशा यांचा संयोग आहे. याकरितां परमाणूंच्या एकाच देशांत अनंत निरवयव व्यापक पदार्थांचा संयोग घडण्यास हरकत नाहीं. म्हणून प्रतिशरीराच्या ठिकाणी आत्मा भिन्न असून ते सर्व आत्मे व्यापक आहेत आणि त्यांचा सर्व पदार्थांशीं संयोग आहे.

(३३) न्यायमत खंडण.

न्यायमताच्या एकंदर प्रक्रिया–सरणीवरून आत्मे नाना व सर्वव्यापक आहेत. असा सिद्धान्त झाला. तो पंडितांना हास्यास्पद आहे. कसें तें पहा. आत्मे नाना अंगीकार करून व्यापक मानले तर प्रत्येक आत्म्याचा सर्व शरीराशीं संबंध मानावा लागेल. तसा संबंध मानला म्हणजे कोणत्या आत्म्याचें कोणतें शरीर हा निश्चय होणार नाहीं.

एकेका आत्म्याचीं सर्व शरीरें मानलीं पाहिजेत. ही अडचण चुकविण्याकरितां नैय्यायिक असें म्हणेल कीं, ज्या आत्म्याच्या कर्मापासून जें शरीर उत्पन्न झालें, त्या आत्म्याचें तें शरीर, असें म्हटलें म्हणजे झालें. असेंहि म्हणतां येणार नाहीं. कारण, कर्म ज्या शरीरांपासून झालें त्या कर्मकर्त्या पूर्वशरीराशीं इतर सर्व आत्म्यांचा संयोग होताच. म्हणून तें पूर्वकर्महि सर्व आत्म्यांचेंच म्हटलें पाहिजे. अमुकच एका आत्म्याचें असें म्हणतां येणार नाहीं. हा प्रसंग चुकविण्याकरितां जर तो असें म्हणेल की, प्रत्येक आत्म्याचें मन भिन्न भिन्न आहे. तेव्हां आत्मा आपल्या मनासहवर्तमान ज्या शरीरांत असेल त्या आत्म्याचें तें शरीर आहे असें म्हणावें; पण तसेंहि म्हणतां येणार नाहीं. कारण, शरीराप्रमाणें सर्व मनाशीं सर्व आत्म्यांचा संबंध आहेच. मग अमके मन अमक्या आत्म्याचें असा निश्चय करतां येणार नाहीं. इतकेंच नाहीं तर सर्व इंद्रियें सर्व आत्म्यांचीं होतील. सर्व बाह्यपदार्थाशीं सर्व आत्म्यांचा संयोग असल्यामुळें हा पदार्थ माझा व हा अन्याचा असा व्यवहारहि होणार नाहीं, कारण हा व्यवहार शरीराभिमानानें होतो, परंतु सर्व शरीराशीं सर्व आत्म्यांचा संयोग मानला, तर हे शरीर अमुकच आत्म्याचें असें निश्चित कसें म्हणतां येईल ? आणि जर असें म्हणेल कीं, ज्या आत्म्याची ज्या शरीराचे ठिकाणीं अहंबुद्धि असते आणि ज्या इंद्रियाचे ठिकाणीं ममबुद्धि असते, त्या आत्म्याचें तें शरीर. या अनुभवानें एका आत्म्याचें एकच शरीर होईल. मग हा पदार्थ माझा, तो तुझा, असा व्यवहार होण्यास हरकत नाहीं. म्हणून नाना आत्मे मानण्यांत दोष नाहीं. हेंहि म्हणणें योग्य नाहीं. अहंबुद्धि एका आत्म्यास एकाच शरीराचे ठिकाणीं होते हें खरें; परंतु न्यायमताच्या सिद्धान्ताप्रमाणें तशी होऊं नये. कारण, न्यायमतांत बुद्धीस ज्ञान म्हणतात. तें ज्ञान आत्मा आणि मन यांच्या संयोगापासून होतें. ज्या मनाच्या संयोगानें आत्म्यास ज्ञान होतें, त्या मनाशीं संयोग तर सर्व आत्म्यांचा आहेच. म्हणून सर्व आत्म्यांना सर्व शरीराचे ठिकाणीं अहंबुद्धि झालीच पाहिजे. होत तर नाहीं. म्हणून नाना आत्मे व्यापक मानणें योग्य नाहीं. यावर असें म्हणेल कीं, ज्या आत्म्याचे ठिकाणीं ज्ञानाचे जनक अदृष्ट आहे, त्या आत्म्यासच एका शरीराचे ठिकाणीं अहंबुद्धि होते. तरीहि सर्व आत्म्यांना सर्व शरीराचे ठिकाणीं अहंबुद्धि-ज्ञान झालें पाहिजे. कारण, तुम्ही व्यापक आणि नाना आत्मा

अंगीकारल्यामुळें ज्या एका शरीराच्या ठिकाणीं शुभाशुभ क्रियेनें अदृष्ट उत्पन्न होईल, त्या शरीराशीं सर्व आत्म्यांचा संबंध असल्यामुळें तें अदृष्ट सर्व आत्म्यांचें झालें पाहिजे, हें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. कोणत्याहि कल्पनेनें अमुक आत्म्याचें अमुक शरीर आहे, हें ठरविणें शक्य नाहीं. कारण, भूत, भविष्य आणि वर्तमानकालांत एका आत्म्यांचा जो व्यवहार सांगतील, त्या व्यवहाराशीं इतर सर्व आत्म्याचा संबंध येणारच. म्हणून आत्मा नाना आणि व्यापक असें मानणें अत्यंत अयुक्त आहे.

वेदान्तमतांत आत्मा कर्ताभोक्ता नाहीं. कर्तृत्वभोक्तृत्व हे धर्म अंतःकरणाचे असून तीं अंतःकरणें नाना आहेत. अंतःकरण हें व्यापक नाहीं किंवा अणुहि नाहीं. शरीरसमान अंतःकरणाचें परिमाण[1] आहे दिव्याच्या प्रकाशाप्रमाणें मोठ्या शरीरास प्राप्त झालें तर मोठें होते आणि लहान शरीरास प्राप्त झालें तर लहान[2] होतें. ज्या अंतःकरणाचा ज्या शरीराशीं संबंध असेल, त्या अंतःकरणास त्या शरीरद्वारा भोग होतो. जर आम्हीं अंतःकरण व्यापक अंगीकारिलें असतें, तर नैय्यायिकांचे आत्म्याप्रमाणें सर्व शरीरें सर्व अंतःकरणांचीं व सर्व शरीरभोगहि सर्व अंतःकरणांचे झाले असते. तें अंतःकरण व्यापक मानिलें नाहीं म्हणून तो दोष येत नाहीं. बरें, अंतःकरण अणु मानलें तर तें शरीराच्या एक देशांतच राहणार; मग एकाच कालीं मस्तकांत आणि पायांत काटा मोडल्याचें कळणार नाहीं कारण, ज्या स्थानीं अणु अंतःकरण असेल त्याच भागांत ज्ञान होईल म्हणून अंतःकरण अणु नाहीं, शरीरसमान मानलें आहे, म्हणून कोणताच दोष येत नाहीं. अणु आणि व्यापक परिमाणाहून निराळें असतें त्यासच **मध्यम परिमाण** म्हणतात. नैय्यायिकांनीं आत्मा नाना मानून व्यापक मानल्यामुळें कसा घोटाळा होतो हें वर सांगितलेंच आहे. याकरितां कोणी नवीन नैय्यायिकांनीं आत्म्याचे अंतःकरणाप्रमाणें मध्यम परिमाण मानून आत्मभेद सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे, त्याचा आतां विचार करूं.

नवीन नैय्यायिकांचे मतात आत्मा नाना आहे, कर्ताभोक्ता आहे, नित्य आहे; पण व्यापक नाहीं. वेदान्तमतांतील अंतःकरणाप्रमाणें

---

१. लांबी, रुंदी, इयत्ता. २. हा सिद्धान्त मधुसुदनस्वामींनीं सिद्धान्त-बिंदूच्या व्याख्यानांत सांगितला आहे.

मध्यम परिमाण आहे. व्यापक नाहीं. म्हणून भोगाचा संकर नाहीं. अणु नाहीं म्हणून दोन्ही ठिकाणीं पीडेचा असंभव नाहीं. अशा आत्म्याचे ठिकाणीं प्राचीन मताप्रमाणें चतुर्दश गुण राहतात; परंतु हेंहि नवीनांचें मत सम्यक् नाहीं. आत्मा मध्यम परिमाण मानला म्हणजे दीपप्रभे-प्रमाणें विकारी आणि विनाशवान होईल. मग मोक्षप्रतिपादक शास्त्र आणि साधनें निष्कळ होतील. बरें, आत्मा मध्यम परिमाण मानून संकोच विकासवान नाहीं म्हणेल तर कोणत्या शरीरासमान आत्म्याच्या परिमाणाचा अंगीकार करावा, हा प्रश्न पुढें उभा राहतोच. जर मनुष्यशरीरासमान अंगीकार करावा, तर जेव्हां आत्मा हत्तीशरीर पावेल तेव्हां हत्तीच्या सर्व शरीरांत आत्मा असणार नाहीं. म्हणून त्या देशामध्यें हत्तीस पीडा होणार नाहीं; ती तर होते. बरें, हत्तीशरीरा-प्रमाणें आत्म्याचा अंगीकार करावा, तर त्याहून अन्य ज्यांचीं मोठीं शरीरें आहेत, त्यांच्याहि शरीराच्या एकदेशांत पीडा होणार नाहीं. बरें, त्या मोठ्या शरीरांतील आत्मा जेव्हां मुंगी होईल, तेव्हां मुंगीच्या शरीरांत मावणार नाहीं. सर्वांत मोठें शरीर विराटाचें आहे. त्यासमान आत्म्याचें परिमाण मानावें, तर पुन: आत्मा व्यापक मानल्यासारखाच झाला. कारण, विराटाच्या अंतर्भूत सर्व शरीरें आहेत. म्हणून आत्मे व्यापक झाल्यामुळें सर्व आत्म्यांचा सर्व शरीरांशीं संबंध झाला. त्यामुळें काय घोटाळा होतो व किती दोष येतात, हें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. आणि मध्यम परिमाण ज्याचें असतें तें शरीराप्रमाणें अनित्य असतें, असा नियम आहे. म्हणून मध्यम परिमाणाचा आत्मा अनित्य होईल मग आत्मा नित्य आहे, या नवीनांच्या सिद्धान्ताची हानि होईल. आणि आमच्या मतांत अंत:करणाचा तर ब्रह्मज्ञानानें नाश होतो, म्हणून अनित्य आहे. त्याचे मध्यम परिमाण मानण्यांत दोष नाहीं. या रीतीनें नवीन तार्किकांचें मतहि सम्यक् नाहीं.

(३४) आत्म्याविषयीं अणुवाद्यांचे मत.

अणुवादी आत्मे नाना मानून अणु मानतात; पण आत्मा कर्ताभोक्ता आहे, असा अंगीकार करावा तर अंत:करणाच्या अणुपक्षामध्यें जो दोष सांगितला आहे तो दोष येईल. आणि आत्मा कर्ताभोक्ता नाहीं असें म्हटलें तर सांख्यमताप्रमाणें आत्मा नाना आहे हा अंगीकार निष्फळ होईल.

याकरितां ज्ञान, सुखदुःखादि अणुवादि आत्मधर्म मानतात आणि असें म्हणतात कीं, आत्मा अणु असल्यामुळें शरीराच्या एकदेशांत आहे, हें खरें; परंतु कस्तुरीच्या सुगंधाप्रमाणें त्याचें ज्ञान सर्व शरीरांत व्याप्त आहे. म्हणून अनुकूल प्रतिकूल संबंधाचा आत्मा अनुभव करतो, म्हणजे त्यास ज्ञान होतें. शिवाय श्रुतीमध्येंहि आत्मा अणु आहे असें सांगितलें आहे.

(३५) अणुवाद्यांचें[1] खंडण.

हें अणुवाद्यांचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, एक नियम असा आहे कीं, जितक्या देशांत गुणवान् राहतो, त्याच्या बाहेर गुण राहत नाहीं. म्हणजे गुणीच्याच ठिकाणीं गुण राहतो. जसें रूप हा घटांचा गुण आहे, तो घटांस सोडून बाहेर राहात नाहीं. त्याप्रमाणें अणु आत्म्याचा ज्ञानगुण, अणु आत्म्यास सोडून सर्व शरीरांत राहणार नाहीं. कस्तुरीचा गंधहि कस्तुरीचे सूक्ष्म अवयव जितक्या देशांत असतील तितक्या देशांतच असतो. म्हणून कस्तुरीचा दृष्टांत योग्य नाहीं. आतां श्रुतीमध्यें आत्मा अणु म्हणून सांगितला आहे हें खरें; परंतु जसें अत्यंत अणुवस्तूचें मंददृष्टि पुरुषांना ज्ञान होत नाहीं, तसेंच बहिर्मुख पुरुषांना आत्म्याचेंहि ज्ञान होत नाहीं. म्हणून अणुसमान आत्मा आहे, असें सांगण्याचा श्रुतीचा अभिप्राय आहे. आत्म्याचें परिमाण अणूच आहे, असें सांगण्याचा श्रुतीचा अभिप्राय नाहीं. कारण, शेंकडों ठिकाणीं आत्म्याचें व्यापक-स्वरूप वेदानेंच प्रतिपादन केलें आहे. म्हणून श्रुतिवाक्यानें आत्मा अणु आहे हें सिद्ध होत नाहीं. या प्रकारानें व्यापक, मध्यम किंवा अणु परिमाण आत्मा मानून, नाना मानणें सर्वथैव अनुचित आहे. राहतापैकीं आत्मा एक आणि व्यापक आहे असेंच मानणें युक्तियुक्त आहे. आणि त्या आत्म्याचे ठिकाणींच धर्माधर्म, सुखःदुख आणि बंधमोक्ष जर अंगीकार केले तर कोणास सुख, कोणास दुःख, कोणास बंध, कोणास मोक्ष असें मानणें बरोबर नाहीं. म्हणून धर्माधर्मादि बुद्धीचे धर्म आहेत, असें मानणें योग्य आहे.

शिष्यः---महाराज, बुद्धि तर जड आहे, मग तिच्या ठिकाणीं धर्माधर्म कसें म्हणतां येतील ? जड पदार्थ मिथ्या असतो आणि मिथ्या पदार्थ कोणास आश्रय होत नाहीं, हा सिद्धान्त आहे.

---

१. अणोरणीयान् या श्रुतींत.

श्रीगुरुः---खरें आहे. आत्म्याचे धर्म नाहींत एवढेंच आम्हांस सांगावयाचे आहें. बुद्धीचेच धर्म आहेत, असें सांगण्याचा आमचा अभिप्राय नाहीं. सुखदु:खादिक आत्म्याचे ठिकाणीं अध्यस्त आहेत. जें ज्याचे ठिकाणीं अध्यस्त असतें तें त्याचे ठिकाणीं रज्जुसर्पप्रमाणें मिथ्या असतें. त्याचप्रमाणें बुद्धि आणि सुखादिक धर्म आत्म्याचे ठिकाणीं अध्यस्त असल्यामुळें बुद्धि सुखादि धर्मांचा आश्रय नाहीं; परंतु अध्यास-परंपरेंत प्रथम अज्ञान शुद्धचैतन्याचे ठिकाणीं अध्यस्त आहे आणि अज्ञानो-पहित चैतन्याचे ठिकाणीं अंत:करण अध्यस्त आहे आणि अंतःकरणोपहित चैतन्याचे ठिकाणीं धर्माधर्म, सुखदु:ख, बंधमोक्ष हीं अध्यस्त आहेत. या रीतीनें आत्म्याचे ठिकाणीं धर्मादिकांच्या अधिष्ठानपणाची अंत:करण उपाधि आहे. म्हणून अंत:करणाचे धर्म आहेत असें सांगितलें. आतां अंतःकरणोपहित आत्म्याचे ठिकाणीं धर्माधर्म अध्यस्त न मानतां अंत:-करणविशिष्टाच्या ठिकाणीं मानलें तर तें अयोग्य आहे. कारण, विशेषण जें अंत:करण तें कल्पित असल्यामुळें त्याचे ठिकाणीं अधिष्ठानत्व संभवत नाहीं. या अभिप्रायानें अंत:करणोपहित चैतन्याचे ठिकाणींच धर्माधर्म अध्यस्त आहेत, असें म्हटलें पाहिजे. उपाधि आपलें धर्म उपहितावर घालवीत नाहीं आणि विशेषण आपले धर्म विशेष्यावर घालविते. याज-बद्दलचा विचार मागें अनेक वेळां विस्तारानें सांगितला आहे. म्हणून पुन: येथें सांगत नाहीं. एकंदरींत अध्यस्त सुखदु:ख व धर्माधर्म इत्यादिकांचें अधिष्ठान आत्मा आहे. आत्म्याचे ठिकाणीं अधिष्ठानत्व येण्यास फक्त अंत:करण (बुद्धि) उपाधि आहे. म्हणून बुद्धीचे धर्म सांगितले, आणि अविचारानें अंत:करण व आत्मा या दोघांच्या ठिकाणीं प्रतीत होतात, म्हणून अंत:करणविशिष्ट जो प्रमाता त्याचे धर्म मागें सांगितले आहेत; परंतु वास्तविक विचार केला, तर सुखदु:खादि धर्म अंत:करणाचे असोत, अंत:करणविशिष्टाचे असोत किंवा स्वप्नपदार्थ व गंधर्वनगर यांच्या स्वरूपाप्रमाणें कोणाचेच नसोत, कोणत्याहि रीतीनें आत्म्याचे धर्म नाहींत येवढेंच आम्हांस सांगावयाचें आहे. आत्म्याचे ठिकाणीं अध्यस्त आहेत हें खरें; परंतु अध्यस्त असतें तें सत्य नसतें. म्हणून रागद्वेष, धर्माधर्म, सुखदु:ख, बंधमोक्षादि सर्वधर्मरहित एक व्यापक आत्मा आहे, म्हणून तो सत् आहे. ज्याची ज्ञानानें निवृत्ति होतें तें असत् व ज्याची कधींहि निवृत्ति होत नाहीं तें सत्. सर्व पदार्थांचें व

पदार्थनिवृत्तीचेंहि अधिष्ठान आत्माच आहे, म्हणून आत्मा सत् आहे.

कोणी आत्म्याची निवृत्ति मानील तर आत्म्याचें निराळें अधिष्ठान सांगितलें पाहिजे. कारण, शून्याचे ठिकाणीं तर आत्म्याची निवृत्ति म्हणतां येत नाहीं. दुसरा आत्मा अधिष्ठान मानावा लागेल. दुसऱ्या आत्म्यासहि तिसरा आत्मा अधिष्ठान मानावा लागेल. त्यायोगानें अनवस्थाप्रसंग येईल. शिवाय आत्म्याची निवृत्ति मानणारास असें विचारावें कीं, आत्मनिवृत्तीचा अनुभव कोणास आहे किंवा नाहीं ? आहे म्हणेल, तर आत्मनिवृत्तीचा अनुभव करणारा आत्माच त्याचें स्वरूप आहे. मग आत्मनिवृत्तीचा अनुभव केला. असें म्हणणें आपल्या मस्तकछेदाचा अनुभव आपणांस आहे, या म्हणण्यासारखें अयुक्त आहे. म्हणून आत्म्याच्या निवृत्तीचा अनुभव कोणासहि घडत नाहीं. आणि जर असें म्हणेल कीं, आत्म्याची निवृत्ति तर होते; परंतु त्याच्या निवृत्तीचा अनुभव मात्र कोणासहि नाहीं. या म्हणण्याचा अर्थ एवढाच कीं, आत्म्याची निवृत्ति होत नाहीं, म्हणून आत्मा सत्स्वरूप आहे.

(३६) आत्मा चित्स्वरूप आहे.

तसाच आत्मा चित्स्वरूप आहे. प्रकाशरूप जें ज्ञान त्यास चित् म्हणतात. नैय्यायिकमताप्रमाणें आत्मा अप्रकाशरूप म्हणावा तर तो घटाप्रमाणें जड होईल. आत्मा जड असून अंतःकरण किंवा इंद्रियें त्याचें प्रकाशन करितात असें म्हणावें. तर अंतःकरण आणि इंद्रियें परिच्छिन्न आहेत, म्हणून कार्यें आहेत. ज्याचा देशानें किंवा कालानें अंत होतो, त्यास परिच्छिन्न म्हणतात. आणि जें कार्य असतें तें जड असतें, या नियमानें अंतःकरण आणि इंद्रियें हीं जड आहेत, म्हणून त्यांच्याकडून कोणाचाच प्रकाश घडणार नाहीं. याकरितां स्वप्रकाशरूप आत्माच सर्वांचा प्रकाशक आहे असें म्हटलें पाहजे. आणि जर असें म्हणेल कीं, आत्मा तर जड आहे; परंतु त्याचे ठिकाणीं असणारा ज्ञानगुण आत्म्याचा आणि अनात्म्याचा प्रकाश करतो, तर त्यास असें विचारावें कीं, तो ज्ञानगुण नित्य आहे कीं अनित्य आहे? नित्य आहे असें म्हणेल तर तो ज्ञानगुण आत्म्याचे स्वरूपच सिद्ध होईल. कारण, आत्म्याहून भिन्न तें सर्व अनित्य असतें. जर ज्ञान आत्म्याहून भिन्न मानलें तर अनित्य होईल; याकरितां ज्ञानगुण नित्य मानून आत्म्याहून भिन्न म्हणतां येत नाहीं. आणि जर तो ज्ञानगुण अनित्य आहे, असें म्हणेल तर तें ज्ञान

जड होईल. कारण, जें अनित्य असतें तें जड असतें म्हणून ज्ञान अनित्य आहे असें म्हणतां येत नाहीं. अनित्य अंगीकार केला तर तें ज्ञान आत्म्याचे ठिकाणीं कदाचित् असेल व कदाचित् नसेल, म्हणून भिन्न मानावें लागेल; परंतु आत्म्याचे ठिकाणीं नित्य ज्ञानाचा अंगीकार केला तर भिन्न होणार नाहीं. जो गुण असतो त्या गुणीच्या ठिकाणीं कधीं असतो कधीं नसतो. जसा वस्त्रांचा नीलपीतगुण कधीं राहतो, कधीं राहत नाहीं. जो गुण असतो तो आगमापायी[1] असतो; आणि ज्ञान नित्य आहे. म्हणून आगमापायी नाहीं. ज्ञान हेंच आत्म्याचें स्वरूप आहे. जर ज्ञान अनित्य म्हणावें, तर तें अंतःकरणापासून किंवा इंद्रियापासून उत्पन्न होतें असें म्हणावें लागेल; पण तसें संभवत नाहीं. कारण, सुषुप्तींत इंद्रियादिक नसतां सुखाचें ज्ञान होतें, तें कसें होईल? सुषुप्तींत सुखाचें ज्ञान नसेल, तर जागृतींत सुखानें निजलों होतों, ही सुषुप्तीच्या सुखाची स्मृति तरी कशी होईल? पूर्वी ज्याचें ज्ञान असतें त्याची स्मृति होते; ज्याचें ज्ञान नसतें त्याची होत नाहीं, आणि सुषुप्तीच्या सुखाची स्मृति जागृतींत तर होते. म्हणून सुषुप्तींत सुखाचे ज्ञान अवश्य मानलें पाहिजे; परंतु या ज्ञानाचीं जनक इंद्रियें अंतःकरणादिक सुषुप्तींत नाहींत. म्हणून ज्ञान नित्य आहे, असेंच म्हणणें भाग आहे. ज्ञानावांचून आत्मा कधींहि राहत नाहीं. ज्याप्रमाणें उष्णता टाकून अग्नि कधींहि रहात नाहीं, म्हणून उष्णता हेंच वन्हीचें स्वरूप आहे, तसें ज्ञान हें आत्म्याचें स्वरूप आहे. आगमापायी असतो तो गुण होतो. उष्णता आणि ज्ञान आगमापायी नाहींत, म्हणून तीं अग्नि आणि आत्म्याचीं स्वरूपें आहेत. जी वस्तु कदाचित् असते आणि कदाचित् नसते तिला **आगमापायी** म्हणतात. उत्पत्तिविनाश अंतःकरणवृत्तीचा होतो, ज्ञानाचा नाहीं. केवल आत्मस्वरूपज्ञानापासून विशेष व्यवहार होत नाहीं. आत्मज्ञानाची साह्यता घेतलेली वृत्ति किंवा वृत्तींतील आरूढज्ञानविशेष व्यवहाराचा हेतु आहे, असें अवच्छेदवादी मानतात; आणि आभाससहित वृत्तीनें व्यवहार होतो म्हणजे आभासद्वारां अथवा साक्षात् वृत्तीद्वारां आत्मस्वरूपज्ञानानें व्यवहार सिद्ध होतो, असें आभासवादी मानतात. अवच्छेदवादी किंवा आभासवादी यांचे मतांत व्यवहारज्ञानाविषयीं भेद

---

१. उत्पत्तिविनाशवान्.

असला तरी सर्वांचा प्रकाशक ज्ञानस्वरूप आत्मा आहे, या सिद्धान्तांत विरोध नाहीं, म्हणून आत्मा चित्स्वरूप आहे.

(३७) आत्मा आनंदस्वरूप आहे.

तसाच आत्मा आनंदरूप आहे. जर आत्मा आनंदरूप नसेल. तर अनूकूल विषयाच्या प्राप्तीनें अंतःकरणवृत्तींत आत्मस्वरूपानंदाचे भान होतें तें होणार नाहीं, विषयांत मुळींच आनंद नाहीं, याचे वर्णन चतुर्थ तरंगांत सांगितलेंच आहे. त्याबद्दल येथें थोडा अधिक विचार करावयाचा आहे. ज्या विषयापासून एकास आनंद होतो, त्याच विषयापासून दुसऱ्यास दुःख होतें. जसें सोमलांतील किडयास सोमला-पासून, सर्प पाहून सर्पिणीस, सिंह पाहून सिंहिणीस आनंद होतो आणि अन्य पुरुषास दुःख होतें, तें त्या त्या विषयाच्या ठिकाणींच आनंद असता, तर सर्वांना आनंदच झाला असता, दुःख कोणासहि झालें नसतें. जसें अग्नीच्या ठिकाणीं सत्यत्वानें उष्णता आहे; त्या अग्नीशीं कोणाचाहि स्पर्श झाला, तरी त्यास उष्णतेचीच प्रतीति येते. त्याप्रमाणें विषयाच्या ठिकाणींच आनंद असता तर कोणासहि त्या विषयसंबंधा-पासून आनंदच झाला असता. वेदान्तमताप्रमाणें जेव्हां पुरुषास विषयाची इच्छा होते, तेव्हां त्या इच्छारूप चंचल वृत्तींत आत्मानंदाचें भान होत नाहीं. जेव्हां अनुकूल विषयाची प्राप्ति होते, तेव्हां इच्छारूप वृत्तीचा अभाव होतो, मग त्या निश्चल वृत्तींत आत्मानंदाचें भान होतें. म्हणून सर्पिणीचा इच्छितविषय सर्प, तो पाहून तिच्या क्षणमात्र स्थिर अंतःकरण वृत्तींत आत्मानंदाचें भान होतें. अन्य पुरुषास सर्पाची इच्छा नाहीं, म्हणून त्यास सर्प पाहून आनंद होत नाहीं. उलट सर्पास पाहून प्रतिकूल ज्ञान झाल्यामुळें त्याच्या त्यागाच्या प्रयत्नांत अंतःकरणवृत्ति अति चंचल असतें, म्हणून दुःख होतें.

शिष्यः—महाराज, आपण सांगितलें तें मला समजलें. मला अजून असें वाटतें कीं, विषयामध्यें आनंद आहे, कारण, इच्छित विषयाची प्राप्ति झाली म्हणजे इच्छारूप वृत्तीचा अभाव होतो. दुसऱ्या वृत्तीचा उदय झाला नाहीं म्हणून वृत्ति नाहीं; अशा निर्वृत्तिक मध्यस्थितीमध्यें जो आनंद होतो, तो आनंद विषयाचाच म्हटला पाहिजे. कारण, सिद्धान्तमतांत तर वृत्तीवांचून स्वरूपानंदाचें भान होत नाहीं. आणि

मध्यसंधींत वृत्ति तर नाहीं. अशा वेळीं होणारा आनंद विषयाचा म्हटल्याशिवाय गति नाहीं, असें मला वाटतें.

श्रीगुरु:--इच्छारूप वृत्ति राजस आहे. त्या वृत्तींत आनंद उत्पन्न होत नाहीं. आनंदाचें भान सात्त्विक वृत्तींत होतें, इच्छित पदार्थ प्राप्त झाला असतां इच्छारूप अंतःकरणाची वृत्ति निवृत्त होते, आणि दुसऱ्या विषयाची इच्छा उत्पन्न झाली नाहीं, अशा मध्यसंधींत कोणत्याहि प्रकारच्या अंतःकरणवृत्तीचा अभाव आहे असें नाहीं. इच्छारूप वृत्तीचा अभाव आहे हें खरें; परंतु प्राप्त जो विषय त्याच्या ज्ञानाकार झालेली वृत्ति त्याकाळीं आहेच. ज्ञानाकारवृत्ति सत्त्वगुणाचें कार्य आहे. त्या सात्त्विकवृत्तींत आनंदाचें भान होतें; परंतु ती वृत्ति बाह्य विषयाकार असल्यामुळें बहिर्मुख आहे. त्या वृत्त्यधिष्ठान साक्षिचैतन्याचा आनंद त्या बहिर्मुखवृत्तीकडून घेतला जात नाहीं. कारण, तो आनंद वृत्तीचे पृष्ठभागाचे ठिकाणीं आहे. जसें मोटेचे बैल मागें सरकून विहिरीजवळ येतात, त्यांच्या पृष्ठभागाकडे विहिरींत पाणी असते; परंतु त्यांचीं तोंडे विहिरीकडे नसल्यामुळें[1] त्यांस पाटांतील पाणीच जसें पिण्यास मिळतें, त्याप्रमाणें बाह्य इच्छितविषय प्राप्त झाल्यावर बाह्यविषयावर ज्ञानरूप सात्त्विक वृत्ति असते, त्या बहिर्मुखवृत्तीच्या पृष्ठभागाचे ठिकाणीं आत्मानंद आहे; परंतु आत्मानंदाचें भान न होतां, ज्या बाह्यविषयाकार ती वृत्ति आहे, त्या विषयोपहित चैतन्यानंदाचें भान त्या वृत्तीकडून होतें. विषयोपहित चैतन्य आणि साक्षिचैतन्य यांत भेद नाहीं. म्हणून विषयोपहित चैतन्याचा जो आनंद तोच आत्मानंद आहे म्हणून आत्मानंदाचेंच भान होतें. विषयांत आनंद नाहींच नाहीं.

शिष्य:--महाराज, विषयांत आनंद नाहीं हें समजलें; परंतु आत्मानंदाचा भोग घेण्यास विषय संपादन करणें अवश्य आहे असें वर सांगितलेल्या समाधानावरून सिद्ध होतें. केवळ विषयोपभोगांत निमग्न असलेल्या पुरुषांनीं आत्मानंद भोगण्याकरितांच आम्ही विषय संपादन करतों, असें म्हणण्यास काय हरकत आहे ? कारण, विषयाकार झालेल्या ज्ञानरूप वृत्तींतच आत्मानंदाचें भान होतें.

श्रीगुरु:--बाबारें, वरील आम्ही सांतिलेल्या समाधानावर

---

१. बैलाची तोंडें विहिरीकडे असती तरीहि त्यांस विहिरीतील पाणी पितां आलें नसतें हें खरें; तथापि वृत्तीच्या बहिर्मुखत्वापुरताच हा दृष्टान्त आहे.

हा दोष येतो. याकरितां आतां उत्तम सिद्धान्त सांगतों. तो असा :— इच्छित विषय प्राप्त झाल्यावर दुसरी इच्छा उत्पन्न होईपर्यंत वृत्ति अंतर्मुखच असते. विषयाकार बहिर्मुख राहात नाहीं. त्या अंतर्मुख वृत्तींत आत्मानंदाचें भान होते. त्या अंतर्मुख वृत्तीच्या उत्पत्तीस इच्छाभाव हें कारण आहे. जसा एकान्त स्थानांत बसलेल्या उदासीन पुरुषास बहिर्मुख ज्ञानरूपवृत्ति कांहीं नसते, आणि त्या वेळीं इच्छादि वृत्तीचा अभाव असतो, अशा वेळीं अंतर्मुखवृत्तीच आत्मानंदाचें ग्रहण करते. वृत्ति नसते असा कोणताहि काल नाहीं. तसेंच इच्छित विषयाच्या लाभानें इच्छादिकांचा अभाव होतो, म्हणून पदार्थज्ञानानंतर अंतर्मुखवृत्ति मानलीच पाहिजे. त्या अंतर्मुखवृत्तीनें आत्मानंदाचें ग्रहण आणि विषयाचें ज्ञान अत्यंत अव्यवहित[1] आहे. म्हणून पुरुषांना अशी भ्रांति होते कीं, मी विषयाचें ठिकाणींच आनंदानुभव केला. विषयज्ञानाकार वृत्तीनें विषयोपहित चैतन्यानंदाचें भान घडतें, असें म्हणावें तर त्याविषयीं अशी अडचण येते कीं, मार्गांतील वृक्षाच्या ज्ञानाकार जी ज्ञानरूप वृत्ति सात्विक आहे. मग त्या वृत्तीनेंहि वृक्षोपहित चैतन्यस्वरूपानंदाचें भान घडलें पाहिजे. इतकेंच नाहीं तर सर्व तृणपाषाणादि पदार्थांच्या ज्ञानानें तत् तत् पदार्थोपहित चैतन्यानंदाचें भान झालें पाहिजे. तसा तर अनुभव नाहीं. म्हणून अनात्म पदार्थांच्या ज्ञानरूप बहिर्मुखवृत्तीनें पदार्थोपहित चैतन्यानंदाचें ग्रहण होत नाहीं, तर इच्छित विषयप्राप्तीनें अंतर्मुख झालेल्या वृत्तीच्या ठिकाणीं आत्मानंदाचें भान होतें असेंच म्हटलें पाहिजे. जर आत्मा आनंदरूप नसेल तर विषयप्राप्तीनें आनंदाचें भान होणार नाहीं, व होतहि नाहीं. अशी कल्पना करा कीं, कोणाचा प्रिय पुत्र किंवा अन्य कोणी प्रिय मरण पावल्यामुळें अत्यंत दुःख होतें. त्यावेळीं दुसरे पुष्कळ अनुकूल पदार्थ प्राप्त असतात; परंतु त्यापासून सुख होत नाहीं. यावरून आत्माच आनंदरूप आहे असें सिद्ध होते. आत्मसंबंधीं ज्या वस्तु असतात. त्यांचे ठिकाणीं प्रेम होतें. अत्यंत सन्निहित वस्तूंच्या ठिकाणीं अधिक प्रेम होतें. या रीतीनें आत्मसंबंधीं दूरदूरच्या पदार्थांपेक्षां जवळजवळच्या वस्तूंच्या ठिकाणीं अधिक प्रीति असते. असें पाहा कीं, पुत्रद्वारां पुत्रमित्राच्या ठिकाणीं प्रीति असतें. ती प्रीति पुत्रमित्रापेक्षां पुत्राचे ठिकाणीं अधिक आहे, त्यापेक्षां

१. अंतरायरहित.

आपल्या स्थूल शरीराच्या ठिकाणीं, त्या स्थूल शरीरापेक्षां सूक्ष्म शरीराच्या ठिकाणीं अधिक प्रीति आहे. पुत्रमित्रादि दूरच्या पदार्थांपेक्षां सूक्ष्म शरीर अत्यंत जवळ आहे. कारण, त्यांत आत्म्याचा आभास आहे, अन्य ठिकाणीं नाहीं म्हणून आभासद्वारां आत्म्याचा सूक्ष्म शरीराशी संबंध आहे, त्या सूक्ष्म शरीराशीं स्थूल शरीराचा संबंध आहे, स्थूल शरीरद्वारां पुत्राशीं संबंध आहे आणि पुत्रद्वारां पुत्रमित्राशीं संबंध आहे. या रीतीनें आत्मसंबंधीं पदार्थांचे ठिकाणीं प्रेम असतें. त्यांत जसजसा आत्म्याशीं जवळचा संबंध असेल तसेंतसें त्या पदार्थावर अधिक प्रेम असतें. यावरून ज्या आत्मसंबंधानें पदार्थांच्या ठिकाणीं प्रीति होते, त्या आत्म्याच्या ठिकाणींच मुख्य प्रीति आहे. ती प्रीति आनंदाविषयीं आणि दुःखाभावाविषयीं होते, अन्याविषयीं होत नाहीं. कोणत्याहि पदार्थांच्या ठिकाणीं प्रीति होते, ती आनंद आणि दुःखाभाव याकरितांच होते. तो आनंद आणि दुःखाभाव आत्मस्वरूपाहून अन्य ठिकाणीं नाहीं. अशा रीतीनें **सर्वांच्या प्रीतीचा विषय जो आत्मा तोच आनंदरूप आहे,** आणि दुःखाभावरूपहि तोच आहे. जसा कल्पित सर्पाचा अभाव रज्जूरूप असतो, तसा कल्पित दुःखाचा अभाव आत्मरूप आहे. कल्पित पदार्थाचा अभाव अधिष्ठानरूप असतो, ही गोष्ट प्रथम तरंगाच्या शेवटी सांगितलीच आहे. या एकंदर विचारावरून **आत्मा आनंदस्वरूप आहे हें सिद्ध होतें.**

न्यायमतांत आनंद, आत्म्याचा अनित्य असा एक गुण मानतात. आत्म्याचे ठिकाणीं आनंद नित्य नाहीं. कारण, अनुकूल विषय आणि त्यांचीं साधनें इंद्रियें यांच्यापासून आनंद उत्पन्न होतो, हें प्रत्यक्ष आहे. म्हणून आनंद आत्म्याचा अनित्य गुण आहे; परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, विषयेंद्रियसंबंधावांचूनहि सुषुप्तींत आनंदाचें भान होतें. यावरून विषयेंद्रियसंबंधापासूनच आनंद गुण उत्पन्न होतो, हें म्हणणें बरोबर नाहीं. म्हणून आनंदरूपच आत्मा आहे, हें सिद्ध झालें. **एकंदर विचारावरून आत्मा ‘ सच्चिदानंदरूप ’आहे.**

(३८) सत्, चित् आनंद हे भिन्न आहेत कीं काय यायिषयीं शंका व समाधान.

शिष्य:—महाराज, आत्मा सद्रूप, चिद्रूप आणि आनंदरूप आहे. या म्हणण्यानें सत्, चित् आणि आनंद हे आत्म्याचे अवयव झाले आणि त्या

अवयवभेदामुळें आत्म्याचे ठिकाणीं स्वगतभेद सिद्ध होतो, या शंकेचें समाधान सांगावें.

श्रीगुरुः—बाबारे, तें सत्, चित् आणि आनंद एकच आहेत, परस्परांहून भिन्न नाहींत. जर ते आत्म्याचे गुण असते, तर परस्पर भिन्न असते. ते आत्मस्वरूप आहेत म्हणून भिन्न नाहीत. श्रोत्यास आत्मस्वरूपाचें ज्ञान करून देण्याकरितां वेदानें आत्मा सच्चिदानंदरूप आहे म्हणून सांगितलें. श्रोत्यास जें काहीं ज्ञान आहे ते असत्, जड आणि दुःखरूप पदार्थांचें आहे. आत्मा असद्रूप नाहीं असें सांगण्याकरितां 'सत्' शब्दाचा प्रयोग केला. जड-अप्रकाशरूप नाहीं, तसें सांगण्याकरितां 'चित्' शब्दाचा प्रयोग केला. आणि दुःखाहून विलक्षण आहे, असें सांगण्याकरितां 'आनंद' शब्दाचा प्रयोग केला. म्हणून आत्मा सच्चिदानंदपदाचा विषय नाहीं. सत्, चित्, आनंद हीं पदें असत्, जड, दुःख यांच्या निषेधाकरितां आहेत. जसा अग्नि, उष्ण व प्रकाशरूप आहे; परंतु उष्णता प्रकाशाहून किंवा प्रकाश उष्णतेहून भिन्न नाहीं. त्याप्रमाणें **सत्, चित्, आनंद हीं परस्परांहून भिन्न नाहींत, एकरूपच आहेत.** तसाच सच्चिदानंदरूप आत्मा आहे. शास्त्रांत ब्रह्माचें लक्षणहि सच्चिदानंदरूप सांगितलें आहे. **म्हणून आत्मा ब्रह्मस्वरूपच आहे.**

(३९) ब्रह्म शब्दाच्या अर्थावरून आत्मा ब्रह्मरूपच आहे.

ब्रह्म शब्दाचा अर्थ व्यापक असा आहे. देशानें ज्याचा अंत होत नाहीं, त्यास व्यापक म्हणतात ब्रह्माहून आत्मा भिन्न मानला तर त्याचा देशाने अंत होणारच. म्हणजे ज्या ठिकाणीं ब्रह्म आहे त्या ठिकाणीं आत्मा नाहीं असें होईल, मग ज्याचा देशानें अंत असतो त्याचा कालानेंहि अंत होतो असा नियम आहे. तसा कालानें आत्म्याचाहि अंत होईल, ज्याचा अंत होतो, त्यास अनित्य म्हणतात. आत्म्याचा अंत केव्हांहि होत नाहीं. असें आत्म्याच्या सद्रूप प्रतिपादनांत दाखविलें आहे म्हणून आत्मा ब्रह्माहून भिन्न म्हणणें योग्य नाहीं. तसेंच आत्म्याहून ब्रह्म भिन्न मानलें तर ते अनात्मा होईल. घटादि अनात्म पदार्थ जड आहेत, म्हणून आत्म्याहून भिन्न मानलेलें ब्रह्महि जड होईल. याकरितां आत्म्याहून ब्रह्म किंवा ब्रह्माहून आत्मा भिन्न नाहीं, ब्रह्मरूपच आहे.

एकच चैतन्य सर्व प्रपंचाचें आणि प्रपंचकारण मायेचें अधिष्ठान आहे, म्हणून ब्रह्म म्हणतात. अविद्या आणि व्यष्टि देहादिकांचें अधिष्ठान

आहे, म्हणून त्या ब्रह्मासच आत्मा म्हणतात. तत्पदलक्ष्यास ब्रह्म म्हणतात. त्वंपदलक्ष्यास आत्मा म्हणतात. ईश्वरसाक्षी तत्पदाचें लक्ष्य आहे आणि जीवसाक्षी त्वंपदाचें लक्ष्य आहे. व्यष्टि आणि समष्टि–संघातोपहित चैतन्य जीवेश्वर साक्षी आहे. विशिष्ट जीवेश्वरांची एकता घडत नसली तरी जीवसाक्षीचा आणि ईश्वरसाक्षीचा उपाधिभेदामुळेंच भेद आहे. तें स्वरूपानें एकच आहेत. जसा घटाकाश आणि मठाकाश यांचा उपाधिभेदावांचून स्वरूपांत भेद नाहीं, तसा आत्मा आणि ब्रह्म यांचा व्यष्टि-समष्टि उपाधिभेदावांचून भेद नाहीं, **ब्रह्म आणि आत्मा एकच वस्तु आहे.**

(४०) आत्मा जन्मरहित आहे.

तो ब्रह्मरूप आत्मा जन्मरहित आहे. आत्म्याचा जन्म मानला तर तो अनित्य होईल. शुभकर्मे करून उत्तम लोकाची प्राप्ति होईल, असें मानणारास आत्मा अनित्य मानतां येणार नाहीं. कारण, शरीरनाशाबरोबर आत्म्याचा नाश मानला तर परलोकीं जाणार कोण? मग शुभकर्माचे कष्ट करा कां? आणि जर आत्मा उत्पत्तिविनाशवान् म्हणावा, तर वर्तमानकालीं सुखदुःखाचा भोग पूर्व जन्माच्या कोणत्याहि कर्मांवाचून होतो असें म्हणावें लागेल. यासच **अकृताभ्यागम** असें म्हणतात. आणि या जन्मीं केलेल्या कर्मांचा, भोग दिल्यावांचून नाश होतो असें म्हणावें लागेल. यासच **कृतप्रणाश** म्हणतात. या अकृताभ्यागम व कृतप्रणाश दोषामुळे आत्म्यास उत्पत्तिविनाश म्हणतां येत नाहींत.

पुनर्जन्म मानल्याशिवाय व्यवहारांतील सुखदुःखाची व्यवस्था लागणें शक्य नाहीं. आत्म्याचे ठिकाणीं जन्म, लिंगशरीरामुळें प्रतीत होतो. वस्तुतः साक्षीरूप आत्म्यास जन्म नाहीं. त्या संबंधींच प्रस्तुत विचार आहे. जर आत्म्यास जन्म मानावा तर जन्म मानण्यास कांहीं हेतु-कारण पाहिजे; परंतु आत्म्याचे जन्मास कोणीच हेतु असणें शक्य नाहीं. कारण, जो हेतु म्हणावा तो आत्म्याहून भिन्नच असला पाहिजे आणि आत्मभिन्न सर्व आत्म्याचे ठिकाणीं कल्पित आहे आणि जें कल्पित असतें तें कोणास हेतु होत नाहीं. जसा कल्पित सर्प रज्जूचे उत्पत्तीस हेतु नाहीं, तद्वत् आत्म्याचे ठिकाणीं जें कल्पित तें आत्मोत्पत्तीस हेतु होणार नाहीं.

दुसऱ्या एका रीतीनेंहि आत्म्यास उत्पत्ति मानतां येत नाहीं. ती अशी :— जशी रज्जूच्या ठिकाणीं दंड, सर्प, जलधारा इत्यादि भ्रांति होते त्यांत दोन अंश आहेत. एक सामान्य "**इदमंश**" म्हणजे "हा" आणि सर्पादि "**विशेष अंश**". त्यांत सामान्य इदमंश सर्पादि विशेष अंशांत व्यापक असतो. म्हणजे हा सर्प, हा दंड, ही जलधारा अशी प्रतीति येते. तो व्यापक सामान्य इदमंश रज्जुस्वरूप आहे आणि त्यासच रज्जूचें सामान्य ज्ञान म्हणतात. तो सामान्य इदमंश सत्य आहे, कारण, रज्जूचें ज्ञानानंतरहि इदमंशाची प्रतीति येते. ती अशी :— भ्रांतिकालांत "हा" सर्प आहे. तेव्हां सर्पाशीं मिळून "हा" या इदमंशाची प्रतीति होते, आणि रज्जुज्ञानानंतर "हा" इंदमंश रज्जूशीं अभिन्न होऊन "ही" रज्जु आहे, अशी प्रतीति होते. जर इदमंश मिथ्या असतां, तर भ्रांतिनिवृत्तीनंतर त्याची प्रतीति आली नसती. प्रतीति येते, म्हणून इदमंश अधिष्ठान रज्जुरूप सत्य आहे, आणि परस्पर व्यभिचारी जे सर्पादिक ते कल्पित आहेत. ब्रह्माव्यतिरिक्त सर्व पदार्थांत पांच अंश आहेत. **अस्ति, भास्ति, प्रिय हे तीन आणि नाम व रूप हे दोन मिळून पांच**. घट आहे, हे अस्ति. घट भासतो, हे भाति. आणि घट प्रिय आहे, हा आनंद. हे तीन अंश ब्रह्माचे आहेत. म्हणून सर्व पदार्थांत व्यापक आहेत. घट हें नाम आणि गोल हें रूप, हे दोन अंश मायेचे असून, व्यभिचारी आहेत. जें कोठें असतें आणि कोठें नसतें त्यास व्यभिचारी म्हणतात. घट नाम आणि गोल रूप, पटाचे ठिकाणीं नाहीं. पट नाम आणि त्याचें रुप घटाचे ठिकाणीं नाहीं, त्याचप्रमाणें सर्व पदार्थांतील नाम-रूप अंश व्यभिचारी आहेत. आणि अस्ति, भाति, प्रिय अंश सर्व ठिकाणीं अनुगत आहेत.जसा सर्प-दंडादिकांमध्यें अनुगत इदमंश सत्य असून अधिष्ठान आहे, तसें सर्व पदार्थांमध्यें अस्तिभातिप्रियरूप सत्य असून अधिष्ठानरूप आहे; आणि सर्प-दंडादिकांप्रमाणें **नाम आणि रूप व्यभिचारी असून कल्पित आहे, आणि अस्तिभातिप्रिय सच्चिदानंदरूप आहे**; म्हणून अस्तिभातिप्रियरूप आत्मा आहे, आणि सच्चिदानंदरूप आत्म्याचे ठिकाणीं नामरूप सर्व प्रपंच कल्पित आहे. ते कल्पित पदार्थ आत्म्याच्या जन्मास हेतु होणें शक्य नाहीं म्हणून आत्मा अजन्मा आहे.

(४१) आत्मा षड्भावविकाररहित आहे.

आतां ज्याचा (१) **जन्म** होतो, त्यास (२) **सत्ता**[1] (३) **वृद्धि**, (४) **परिणाम**[2], (५) **अपक्षय**,[3] (६) **विनाश** असे पांच विकार जास्त होतात. आत्म्याचा जन्म नाहीं, म्हणून जन्मानंतरचे हे पांच विकार त्यास होत नाहींत. म्हणून आत्मा जन्मादि षड्भावविकाररहि आहे. आत्मा असंग आहे. संबंधास संग म्हणतात. तो संबंध सजातीय, विजातीय, स्वगत पदार्थांपासून होतो. जसा घटाचा घटाशीं सजातीय, पटाशीं विजातीय संबंध आहे. स्वगत म्हणजे पदार्थ स्वरूपांत असणारे अवयव. पटाचा तंतूशीं जो संबंध तो स्वगतसंबंध म्हणावा. आत्मे दोन किंवा अनंत नाहींत म्हणून आत्म्यास सजातीय संबंध नाहीं. आत्म्याहून विजातीय पदार्थ अनात्मा आहे म्हणून मृगजलाप्रमाणें आत्म्याच्या ठिकाणीं कल्पित आहे. याकरितां त्याचा आत्म्याशीं संबंध घडत नाहीं. जसा मृगजलाचा पृथ्वीशीं संबंध नाहीं. संबंध असता तर पृथ्वी ओली झाली असती. म्हणून मृगजलाचा उखर भूमीशीं संबंध नाहीं. तसा आत्म्याचे ठिकाणीं कल्पित पदार्थांचा विजातीय संबंध नाहीं. आत्मा निरवयव आहे. अवयव असते, तर अवयवांशीं स्वगत संबंध झाला असता. आत्मा नित्य आहे, म्हणून निरवयव आहे. याचकरितां स्वगत संबंध नाहीं. या रीतीनें **स्वगत, सजातीय, विजातीय संबंधरहित, जन्मादि षड्भावविकाररहित असंग, सच्चिदानंद ब्रह्मरूप आत्मा तूं आहेस, हें तुझ्या प्रथम प्रश्नाचें उत्तर सांगितलें.**

आतां जगताचा कर्ता कोण आहे ? या दुसऱ्या प्रश्नाचें उत्तर सांगतों:—

(४२) 'जगत्कर्ता कोण ?' आहे यांचे उत्तरास आरंभ.

व्यापक चैतन्याच्या आश्रित आणि त्यास विषय करणारी, सतासताहून विलक्षण, अद्भूत शक्तिरूप असणारी जी माया तिच्यापासून जगताचा उत्पत्तिस्थितिनाश होतो. याचा थोडक्यांत अर्थ असा कीं, मायायुक्त चैतन्य म्हणजे ईश्वर हा जगाच्या उत्पत्तिस्थितिसंहाराचा हेतु आहे. जीव जगाचा कर्ता नाहीं, किंवा जगत् आपोआप (स्वभावानेंच) होत नाहीं. जर कर्त्यावांचून जगत् होईल तर कुलालावांचून घट झाला पाहिजे. म्हणून जगताचा कोणी तरी कर्ता मानून शिवाय तो सर्वज्ञ

१. प्रकटता, २. बदल, विकास ३. अवनति.

मानला पाहिजे. कारण, जो ज्या कार्याचा कर्ता असतो, तो त्या कार्यास आणि त्याचे उपादानास जाणून तें कार्य करतो. तद्वत् जगाचा कर्ता, (ईश्वर) ; जगत् आणि त्याचें उपादान यांस जाणून जगत् करतो; म्हणून सर्वज्ञ आहे आणि सर्वशक्तिमान् आहे, असेंहि मानलें पाहिजे. कारण, अल्पशक्तिमान जीवास कृतीनें तर नाहींच, पण मनानें सुद्धां जगद्रचनेचें चिंतन करतां येणार नाहीं. अशा अद्‌भुत जगताचा कर्ता अद्‌भुत शक्तिमानच असला पाहिजे. शिवाय तो कर्ता स्वतंत्र मानला पाहिजे, कारण, न्यून शक्तिमान् पराधीन असतो. सर्वशक्तिमान पराधीन नसतो. म्हणून स्वतंत्र आहे. या रीतीनें जो सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, स्वतंत्र जगत्कर्ता आहे, त्यासच ईश्वर म्हणतात; आणि अल्पज्ञ, अल्पशक्तिमान, पराधीन असतो त्यास जीव म्हणतात. पारमार्थिकदृष्टीनें अल्पज्ञतादि जीवाचे ठिकाणीं नाहींत; परंतु अविद्येनें जीवाच्या ठिकाणीं प्रतीत होतात, म्हणून जीवाचे ठिकाणीं म्हणतात. अविद्याकृत अल्पज्ञतादिकांची जीं आत्म्याचे ठिकाणीं भ्रांति, तेंच जीवाचें जीवत्व. तशी भ्रांती ईश्वराचे ठिकाणीं नाहीं, उलट मायाकृत सर्वज्ञतादि ईश्वराचे ठिकाणीं आहेत, म्हणून जगत् कर्ता जीव नाहीं. ईश्वर आहे.

(४३) ईश्वरस्वरूपविचारांत आत्माश्रयादि दोषांचें वर्णन.

(१) **आत्माश्रय** :—तो ईश्वर सर्वव्यापक आहे. जर एकदेशी अंगीकारावा तर त्याचा देशानें अंत असल्यामुळें कालानेंहि अंत होईल. अंतवान मानला तर अनित्यत्व येईल आणि जें अनित्य असतें तें कर्त्यापासून होणारें असतें, मग ईश्वराचाहि कोणी कर्ता मानावा लागेल. कारण, आपणच आपला कर्ता होत नाहीं. जर कर्ता मानावा तर आत्माश्रय दोष येईल. जेव्हां क्रियेचा कर्ता व कर्म एकच असतें, तेंव्हां तेथें " **आत्माश्रय** " **दोष येतो.** जसा कुलाल क्रियेचा कर्ता आणि घट कर्म हीं दोन्हीं भिन्न आहेत, त्याप्रमाणें ईश्वराचा कर्ता ईश्वराहून भिन्नच मानला पाहिजे. कार्याचा जो विरोधी असतो त्यास **दोष** म्हणतात. " आत्माश्रय " हा कार्याचा विरोधी आहे, म्हणून दोष आहे.

(२) **अन्योन्याश्रय** :—यास्तव ईश्वराचा कर्ता, दुसरा कोणी तरी अंगीकार करावा लागेल; पण त्यासहि प्रथम कर्त्याप्रमाणें कर्तृजन्यच म्हटलें पाहिजे. मग त्या दुसऱ्या कर्त्यास तिसरा कर्ता

मानावा लागेल. दुसऱ्या कर्त्याचा जनक प्रथम कर्ता अंगीकर केला तर "**अन्योन्याश्रय**" दोष येईल. म्हणून दुसऱ्या कर्त्याचा जनक तिसरा कर्ता मानला आहे.

(३) **चक्रकापत्ति** :— आतां त्या तृतीयाचा कर्ता जर द्वितीय मानला तर अन्योन्याश्रय आणि प्रथम मानला तर "**चक्रकापत्ति**" दोष येईल. जसें चक्रांचें भ्रमण होतें, त्याप्रमाणें प्रथम कर्ता, द्वितीयजन्य, द्वितीय कर्ता, तृतीयजन्य आणि तृतीय प्रथमजन्य. पुनः प्रथम द्वितीयजन्य. या रीतीनें कार्यकारणभावाचें भ्रमण होईल. चक्रकापत्तींत सर्वांची परस्पर अपेक्षा असल्यामुळें कोणाचीहि सिद्धि होणार नाहीं. अन्योन्याश्रय दोषांत दोघांची परस्पर अपेक्षा असते. एकाची सिद्धि झाल्यावांचून दुसऱ्याची सिद्धि होत नाहीं. म्हणून कुलालाचा कर्ता स्वतः कुलाल नाहीं, तर त्याचा पिता कर्ता आहे. तसा प्रथम जो ईश्वर कर्ता त्याचा अन्य कर्ता मानला पाहिजे. आणि कुलालपिता आपल्या पुत्रापासून उत्पन्न होत नाही. तर आपल्या पित्यापासून उत्पन्न होतो. तसा द्वितीय कर्ता प्रथम कर्त्यापासून होत नाहीं, तर अन्य कर्त्यापासूनच म्हटला पाहिजे; आणि जो कुलालाचा पितामह तो कुलाल किंवा त्याच्या पित्यापासून उत्पन्न होत नाहीं, तर चतुर्थ जो कुलालाचा प्रपितामह त्यापासून उत्पन्न होतो. तसा तृतीय कर्ता प्रथम किंवा द्वितीय कर्त्यापासून उत्पन्न होत नाहीं.

(४) **अनवस्था** :— म्हणून चतुर्थ कर्ता अंगीकार करावा लागेल. आणि याच परंपरेनें चतुर्थाचा पांचवा कर्ता अंगीकार करावा लागेल व त्यामुळें "**अनवस्था**" दोष येईल अशी जी कारणाची सारखी धारा चालते तिला अनवस्था म्हणतात. जर कर्त्याची सतत धारा आपण अंगीकार करीत चाललों तर कोणता कर्ता जगत् करतो. याचा निर्णय कधींच होणार नाहीं.

(५) **विनिगमनविरहः**—आणि पुष्कळ कर्ते मानल्यावर त्यांतीलच कोणी तरी एक जगत्कर्ता आहे असें मानून निर्वाह करावा असें म्हटलें तर असे मानण्यास युक्ति काय? कांहींच नाहीं. या युक्तिच्या अभावासच "**विनिगमनविरह**" दोष म्हणतात.

(६) **प्राग्लोपः**—आणि शेवटीं कंटाळून त्या कर्त्याच्या धारेची कोठें तरी विश्रांति मानावी असें ठरवून ज्या कर्त्याच्या ठिकाणीं धारेचा

शेवट स्वीकाराल आणि तोच जगताचा कर्ता मानणें योग्य आहे असें म्हणाल, तर पूर्वींचे जे कांहीं पांचपंचवीस ईश्वर मानले असतील ते सर्व निष्फल होतील. याचेंच नांव " **प्राग्लोप** " असें आहे. याप्रमाणें ईश्वराची उत्पत्ति अंगीकारली तर आत्माश्रयादि सहा दोष येतात म्हणून ईश्वराची उत्पत्ति मानणें बरोबर नाहीं. ईश्वर व्यापक असून नित्य आहे व तोच जगत्कर्ता आहे हें सिद्ध झालें.

(४४) जीवेश्वरांच्या स्वरूपाविषयीं निरनिराळी मतें.

जीवेश्वरांचा उपाधिकृत भेद आहे, स्वरूपतः नाहीं, कारण अवच्छेदवादांत मायाविशिष्टचैतन्यास ईश्वर आणि अविद्याविशिष्ट चैतन्यास जीव म्हणतात. आभासवादांत साभासमायाविशिष्टचैतन्य ईश्वर आणि साभासअविद्याविशिष्टचैतन्य जीव म्हणतात. दोन्ही पक्षांत विशेषणांचा भेद आहे, चैतन्याचा भेद नाहीं. **या रीतीनें सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, स्वतंत्र, व्यापक असा ईश्वर जगत्कर्ता आहे हें तुझ्या दुसऱ्या प्रश्नाचें उत्तर सांगितलें.**

आतां मोक्षाचें साधन ज्ञान आहे, अथवा कर्म आहे ? अथवा उपासना आहे ? अथवा दोन्ही आहेत ? या तिसऱ्या प्रश्नाचें उत्तर सांगतों:—

(४५) मोक्षास हेतु कोण ? या प्रश्नाचें उत्तरास आरंभ.

मोक्षास हेतु कर्म किंवा ज्ञान म्हणजे उपासना नाहीं; फक्त " **ज्ञानच** " **मोक्षाला हेतु आहे.** कारण जर आत्म्याचे ठिकाणीं बंध सत्य असता तर त्याची निवृत्ति ज्ञानानें झाली नसती. त्याच्या निवृत्तीकरिता कर्म उपासनेची आवश्यकता होती; परंतु तो बंध आत्म्याच्या ठिकाणीं सत्य नाहीं, रज्जुसर्पाप्रमाणें मिथ्या आहे. त्या मिथ्याबंधाची निवृत्ति अधिष्ठान ज्ञानानेंच होते. जसा रज्जुसर्प कोणत्याहि क्रियेनें निवृत्त होत नाहीं, केवळ रज्जुज्ञानानेंच निवृत्त होतो, तसा आत्म्याच्या अज्ञानानें भासणारा बंध आणि त्याचें कारण आत्मस्वरूपाचें अज्ञान हें सर्व आत्मज्ञानानेंच निवृत्त होतें.

(४६) मोक्षाचें साधन कर्म नाहीं.

आणि जर कर्माचें फल मोक्ष आहे. असें म्हटलें तर मोक्ष अनित्य होईल. कृष्यादि[1] कर्माचीं सस्यादि[2] फलें जशी अनित्य आहेत, तशींच

१. शेतकी करणे वगैरे. २. धान्यादि अन्न.

यज्ञादि कर्माचीं स्वर्गादि फलेंहि अनित्य आहेत. तसाच मोक्षहि अनित्य होईल. उपासनाहि मानसकर्म आहे. तिचें फल मोक्ष मानला तरीहि तो अनित्यच होईल. कोणत्याहि कर्मकर्त्यास कर्मापासून (१) **उत्पत्ति**, (२) **नाश**, (३) **प्राप्ति**, (४) **विकार**[1] आणि (५) **संस्कार** असा पांच प्रकारचा उपयोग होतो. संस्कार दोन प्रकारचा आहे. एक मलाची निवृत्ति करणारा आणि दुसरा गुणाची उत्पत्ति करणारा. मुमुक्षूस या पांचांपैकीं कशाचाहि उपयोग नाहीं. कारण, मुमुक्षूची कर्मउपासनेनें सर्व तयारी पूर्वींच होऊन तो श्रवणादि ज्ञानसाधनामध्यें प्रवृत्त आहे. (१) जसा कुलालास कर्मानें घटाच्या उत्पत्तीचा उपयोग होतो, तसा मुमुक्षूस नाहीं. कारण, अनर्थनिवृत्ति आणि परमानंदप्राप्तिरूप मोक्ष आहे. जशी रज्जूच्या ठिकाणीं सर्पाची निवृत्ति नित्यसिद्ध आहे, तशी आत्म्याच्या ठिकाणीं अनर्थनिवृत्ति नित्यसिद्ध आहे, आणि आत्मा परमानंदस्वरूप आहे. म्हणून परमानंदप्राप्ति नित्यसिद्ध आहे. या रीतीनें स्वभावसिद्ध मोक्षाची कर्मानें उत्पत्ति होणार नाहीं. तसेंच वेदान्तश्रवणहि मोक्षोत्पत्ती-करितां नाहीं. फक्त आत्मा नित्य मुक्त आहे. त्यास यत्किंचित्‌हि कर्तव्य नाहीं. असा निश्चय होण्याकरितां श्रवण सांगितलें आहे. अशा निश्चयानें कर्तव्यभ्रांति निवृत्त होते. वेदान्तश्रवण करूनहि ज्यांना कर्तव्यप्रतीति होते, त्यांनीं तत्त्व जाणिलेंच नाहीं असें निश्चयानें समजावें. म्हणून नित्य **निवृत्तानर्थाची निवृत्ति आणि नित्य प्राप्तानंदाची प्राप्ति हेंच वेदान्तश्रवणाचें फल आहे** असें सुरेश्वराचार्यांनीं आपल्या नैष्कर्म्यसिद्धि ग्रंथांत सांगितलें आहे. कर्माचें फल मोक्ष सांगितलें नाहीं. म्हणून **मोक्षोत्पत्तिरुप कर्मांचा उपयोग मुमुक्षूस होत नाहीं.** (२) आतां जसा दंडप्रहाररूप कर्मानें घटनाशरूप उपयोग होतो, तसा मुमुक्षूस कर्माचा नाशरूप उपयोग होत नाहीं. मुमुक्षूस बंधाचाच नाश करावयाचा आहे, अन्याचा नाहीं. तो बंध तर आत्म्याच्या ठिकाणीं मिथ्या असल्यामुळें आत्मज्ञानानेंच त्याचा नाश होणार, म्हणून **कर्मानें नाशरुप उपयोगहि होत नाहीं.** (३) आतां गमनरूप कर्मानें ग्रामप्राप्तिरूप उपयोग होतो, तसा कर्मानें मोक्षप्राप्तिरूप उपयोग होईल असें म्हणणेंहि बरोबर नाहीं. कारण, आत्मा नित्य मुक्त आहेच. त्याला मोक्षाची प्राप्ति म्हणणें

---

१. अन्यरूपाची प्राप्ति.

बरोबर नाहीं. ज्याला बंध असेल त्याला मोक्ष म्हणणें संभवतें. आत्म्याला बंध केव्हांच नाहीं. म्हणून **मोक्षप्राप्तिरूप कर्माचा उपयोग मुमुक्षूस होत नाहीं.** (४) आतां जसा पाकरूप कर्मानें अन्नाचा विकाररूप उपयोग पाचकास[1] होतो, तसा **कर्मानें विकाररूप कसलाच उपयोग मुमुक्षूस होत नाहीं.** कारण, अन्य कोणताच विकार अवश्य नाहीं. जर आत्म्याच्या ठिकाणीं प्रथम बंध स्वीकारला असता, आणि मोक्षदशेत चतुर्भुजादि विलक्षणरूपप्राप्तीचा स्वीकार केला असता, तर अन्यप्राप्तीरूप विकाराचा मुमुक्षूस उपयोग झाला असता; परंतु अन्यरूपप्राप्तीचा आत्म्याचे ठिकाणीं विकारच नाहीं. म्हणून **कर्मानें विकाररूप विकाराचाहि मुमुक्षूस उपयोग नाहीं.** (५) आतां जसा वस्त्रास क्षालनरूप[2] कर्माचा मलनिवृत्तिरूप संस्कार होतो, तसा मलनिवृत्तिरूप संस्काराचाहि मुमुक्षूस उपयोग होत नाहीं. कारण, अन्य मलाची निवृत्ति तर मुमुक्षूस वांछित नाहीं. जर आत्म्याच्या मलाची निवृत्ति म्हणावी तर त्याचे ठिकाणीं मलच नाहीं. तो नित्य शुद्ध आहे. आतां अंतःकरणगत पाप–मलाची निवृत्ति तर मुमुक्षूची झालेलीच आहे. अशाच मुमुक्षूचा प्रस्तुत विचार आहे. म्हणून त्याच्या अंतःकरणाच्या ठिकाणीं पापाचा संभवच नाहीं. आतां जर अज्ञानरूप मलनिवृत्ति कर्मानें होते असें म्हणावें तर अज्ञानाचें विरोधी कर्म नाहीं, ज्ञानच आहे. म्हणून **कर्मानें मलनिवृत्तिरूप संस्कार मुमुक्षूस होत नाहीं.** आतां तांबड्या रंगांत वस्त्र भिजविलें असतां त्या कर्माचा उपयोग वस्त्रामध्यें तांबड्या गुणाचा संस्कार उत्पन्न करण्यामध्यें होतो, तसा **गुणोत्पत्तिरूप संस्कार मुमुक्षूस कर्मापासून होत नाहीं.** कारण, आत्मा निर्गुण आहे. त्याचे ठिकाणीं गुणोत्पत्ति म्हणणें संभवत नाहीं. अशा पांच प्रकारच्या कर्मफलाचा मुमुक्षूस उपयोग घडत नाहीं. म्हणून सर्व कर्म टाकून श्रवणादि ज्ञानसाधनांचे ठिकाणींच मुमुक्षू प्रवृत्त होतो. उपासनाहि मानसिक कर्मच असल्यामुळें निराळें खंडण सांगण्याची जरूरी नाहीं. या रीतीनें केवळ **कर्म अथवा उपासना मोक्षास हेतु नाहींत, फक्त आत्मज्ञानच मोक्षास हेतु आहे.**

(४७) समसमुच्चयवाद्याचें मत.

कोणी कर्मउपासनासहित ज्ञान मोक्षास हेतु आहे असें म्हणतात. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं,

---

१. स्वयंपाक करणारास. २. धुणें.

(१) आकाशांत पक्ष्याचें एका पंखानें गमन होतें नाहीं. गमनास दोन्ही पंखांची जरूरी असते, त्याप्रमाणें मोक्षलोकासहि एका ज्ञानरूप पंखानें गमन होणार नाहीं: उपासनासहित कर्म या दुसऱ्या पंखाची जरूरी आहे. उपासना ही मानसकर्म असल्यामुळें कर्म हा एक पंख आहे. कर्म व उपासना असे दोन नाहींत.

(२) दुसरा दृष्टान्त असा कीं, रामेश्वरसेतुदर्शनानें पापनाश होतो. त्यांत सेतुदर्शन प्रत्यक्ष ज्ञानरूप आहे; परंतु केवल सेतूच्या प्रत्यक्ष ज्ञानानें पापनाश होत नाहीं. त्यास भक्तीसहवर्तमान गमनकर्माची साह्यता पाहिजे. श्रद्धारहित पुरुषाचें केवल सेतुज्ञानानें पाप निवृत्त होत नाहीं.जसें सेतूचे ज्ञानास पापनिवृत्तिरूप फलाकरितां श्रद्धागमनादि कर्माची जरूरी असते, त्याप्रमाणें ब्रह्मज्ञानासहि मोक्षरूप फलोत्पत्तीकरितां कर्मउपासनेंची जरूरी आहे. आणि ज्यांच्या मतांत केवल ज्ञानानेंच मोक्ष होतो, असें मानतात, त्यांनींहि कर्मउपासनेस मोक्षाचें कारण मानलें आहे. कारण, शुद्ध आणि निश्चल अंतःकरणांत ज्ञान होतें असा त्यांचा सिद्धान्त आहे. ती अंतःकरणाची शुद्धता आणि निश्चलता कर्मानें आणि उपासनेनें होते. म्हणून कर्म उपासना ज्ञानाचे हेतु आहेत. जशी कर्मउपासना ज्ञानाचा हेतु मानतात, त्याचप्रमाणें मोक्षाचा (ही कर्मउपासना) हेतु मानणें योग्य आहे.

(३) ज्याप्रमाणें जलसिंचन वृक्षोत्पत्तीस आणि फलास हेतु आहे, तशीच कर्मउपासना ही ज्ञानाच्या उत्पत्तीस आणि ज्ञानाचें फल जो मोक्ष त्यासहि हेतु आहेत, असें मानणें योग्य आहे. जरी वनांतील वृक्षांस जलसिंचनावांचून फलें येतात, तरी वृक्षाच्या मुळाशीं जलाचा संबंध असतोच. जलसंबंध नसेल तर फलें येणार नाहींत, असो. एकंदर विवेचनावरून कर्म, उपासना आणि ज्ञान हीं तिन्ही मोक्षास हेतु आहेत.

ज्ञानोत्तरकालीं ज्ञानवान कर्म करीत असल्याचें दिसतें.यावरून दुसरें असेंहि म्हणतां येईल कीं, जरी केवल ज्ञानानेंच मोक्ष होतो, असें मानलें तरी ज्ञानरक्षणाकरितां कर्मउपासनेची आवश्यकता आहे. म्हणजे प्रथम ज्ञानोत्पत्तीकरितां आणि पश्चात् ज्ञानरक्षणाकरितां कर्मउपासना अवश्य केलीच पाहिजेत. ज्ञानोत्तरकालीं ज्ञानवान कर्मउपासनेचा त्याग करील तर जलावांचून वृक्षाचा नाश होतो, त्याप्रमाणें उत्पन्न झालेलें ज्ञान नष्ट होईल. शुद्ध अंतःकरणांत ज्ञान होतें, हें उभय पक्षांत निर्विवाद आहे.

म्हणून ज्ञानोत्तरकालीं ज्ञानवान कर्म न करील तर त्यास पाप होईल आणि उपासना न करील तर अंतःकरण पुनः चंचल होईल. मग त्या मलिन आणि चंचल अंतःकरणांत ज्ञान राहणार नाहीं. जसा सुकलेल्या भूमींत उत्पन्न झालेला वृक्ष राहात नाहीं, किंवा संस्कारानें शुद्ध केलेल्या स्थानीं वेदपाठी ब्रह्मचारी राहतात व तेंच स्थान कांहीं निमित्तानें मलिन झालें तर त्या स्थानाचा त्याग करतात, त्याप्रमाणें कर्मउपासनेचा त्याग केल्यामुळें मलिन आणि चंचल अंतःकरणांत ज्ञान राहणार नाहीं. म्हणून कर्मउपासना ज्ञानरक्षणास तरी अवश्य हेतु आहेत. अशा रीतीनें कर्म, उपासना आणि ज्ञान हीं तिन्हीं मोक्षाचा हेतु आहेत असा अंगीकार करावा किंवा मोक्षास हेतु ज्ञान आहे आणि ज्ञान-रक्षणाचा हेतु कर्मउपासना आहेत, असा अंगीकार करावा. कोणताहि प्रकार पत्करला तरी ज्ञानवानास कर्मउपासना कर्तव्य आहे असें सिद्ध होतें. या पक्षास **समसमुच्चयवाद** म्हणतात.

(४८) समसमुच्चयवादाचें खंडण.

देहाहून आत्मा भिन्न आहे आणि तो पुण्यपापकर्मानें स्वर्गनरकास जातो, असा ज्याचा विश्वास असेल तोच वैदिक कर्मांत अधिकारी आहे. देहच आत्मा आहे, असा ज्याचा निश्चय असेल, तो वैदिक कर्मांत प्रवृत्तच होणार नाहीं. कारण, देह हाच आत्मा असून तो येथें अग्नींत भस्म होऊन जाणार, मग कर्मफळाचा भोग घेण्यास जाणार कोण? या निश्चयानें देहात्मवाद्याची वैदिक कर्मांत प्रवृत्ति नाहीं. म्हणून देहाहून आत्मा भिन्न असून तो पुण्यपापकर्माचा कर्ता आणि त्याचीं फळें मला होतील असा ज्यास निश्चय आहे, तोच वैदिक कर्माचा अधिकारी आहे. ब्रह्मज्ञान्यासहि देहाहून भिन्न आत्मज्ञान आहे; परंतु कर्ताभोक्ता या रूपानें नाहीं. उलट पापपुण्य, सुखदुःखरहित व असंग ब्रह्मरूप आत्मा आहे, असें वेदान्तवाक्याचें त्यास ज्ञान आहे. तें कर्माचा हेतु होणार नाहीं. इतकेंच नाहीं तर उलट विरोधी आहे. शिवाय कर्ता, कर्म, फल यांचें भेदज्ञान कर्मास हेतु आहे. त्या कर्ता, कर्म, फलाची ज्ञानवानास आत्म्याहून भिन्न प्रतीति होत नाहीं, सर्व आत्मरूपच प्रतीति होते. म्हणूनच ज्ञानवा-नाकडून कर्तृत्वबुद्धीनें कर्म होत नाहीं. भगवान् भाष्यकारांनीं अनेक प्रकारांनीं ज्ञानवानास कर्माचा असंभव प्रतिपादन केला आहे. म्हणून ज्ञानवान् कर्म करीत नाहीं. आतां समसमुच्चयाचा असंभव प्रतिपादन

करतों. कर्माचें फल अनित्य संसार आणि ज्ञानाचें फल नित्य मोक्ष आहे, ज्ञान व कर्म या दोहोंच्या फलांत विरोध आहे म्हणून ज्ञानकर्माचा समसमुच्चय घडणार नाहीं. शिवाय आत्म्याचे ठिकाणीं, जात्यादिकांचा अध्यास कर्मास हेतु आहे. कारण जाति, आश्रम, अवस्था यांना योग्य असें भिन्न भिन्न कर्म वेदानें सांगितलें आहे.

शिष्यः—महाराज, आतांच आपण सांगितलें कीं, देहाहून भिन्न आत्मज्ञान कर्माचे हेतु आहे; आणि आतां सांगतां कीं, जाति, आश्रम, अवस्था यांचे आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं असलेलें ज्ञान कर्मास हेतु आहे. जात्यादि धर्म स्थूलदेहाचे आहेत. म्हणून जात्यादिकांचीं प्रतीति म्हणजे देहाचे ठिकाणीं आत्मबुद्धि तर कर्मास हेतु नाहीं, असें मागें सांगितलें आहे. त्याचें समाधान काय ?

श्रीगुरुः—तुझी शंका बरोबर आहे; परंतु समाधान असें कीं, देहाहून भिन्न आत्मा असल्याचें शास्त्रश्रवणानें परोक्षज्ञान आहे आणि देहादिकांचे ठिकाणीं आत्मज्ञान प्रत्यक्ष आहे. परोक्षज्ञानाचा अपरोक्ष-ज्ञानाशीं विरोध नसतो. म्हणून कर्मामध्यें प्रवृत्ति होण्यास हरकत नाहीं. जसें शास्त्रश्रवणानें मूर्तीच्या ठिकाणीं ईश्वरज्ञान परोक्ष आणि पाषाण-बुद्धि अपरोक्ष आहे. त्या दोन ज्ञानांचा परस्पर विरोध नाहीं; म्हणून दोन्हीं ज्ञानें एके ठिकाणीं राहून उपासना होते. याचे उलट रज्जूचे ठिकाणीं सर्पाचें प्रत्यक्ष ज्ञान आहे आणि नंतर जर रज्जूचें प्रत्यक्ष ज्ञान झालें तर सर्पाचें प्रत्यक्ष ज्ञान नष्ट होतें. यावरून हा नियम सिद्ध होतो कीं, **अपरोक्षभ्रांतीचा अपरोक्षज्ञानाशीं विरोध आहे,परोक्षज्ञानाशीं नाहीं.** म्हणून देहाहून भिन्न आत्म्याचे परोक्षज्ञान आणि देहाचे ठिकाणीं जात्या-दिकांचें अपरोक्ष ज्ञान एकास घडणें शक्य आहे. तीं दोन्हीं ज्ञानें कर्माचीं हेतु आहेत. देहाहून आत्मा भिन्न असून तो कर्ता आहे असें ज्ञान, कर्माचा हेतु आहे; परंतु ब्रह्मवेत्त्यास कर्तृत्व भ्रांति नाहीं म्हणून त्यास कर्माचा अधिकारच नाहीं. कारण, देहाचे ठिकाणीं अपरोक्ष आत्मबुद्धि असती, तर ज्ञात्यास देहाचे धर्म, जाति, अवस्थादिकांची प्रतीति झाली असती ती देहाचे ठिकाणीं आत्मबुद्धि तर ज्ञात्यास नाहीं. उलट ब्राह्मणक्षत्रियादि-भेदरहित असंग ब्रह्मरूपानें आत्म्याचें अपरोक्षज्ञान त्यास आहे. जाति, आश्रम, अवस्थेची भ्रांति ज्ञात्यास नाहीं. म्हणूनच त्यास कर्माधिकार नाहीं.

(४९) ज्ञात्यास कर्मप्रमाणें उपासनेचाहि अधिकार नाहीं.

याच रीतीनें त्यास उपासनेचा अधिकार नाहीं. कारण, मी उपासक आहे आणि देव उपास्य आहे, या बुद्धीनें उपासना होते; पण विद्वानास तो उपास्यउपासकभाव प्रतीत होत नाहीं. कारण, माझा आणि ईश्वराचा देहादि संघात स्वप्नाप्रमाणें कल्पित असून अधिष्ठानचैतन्य एकच आहे, असा विद्वानाचा निश्चय आहे. म्हणून ज्ञानाचा उपासनेशीं विरोध आहे.

(१) आतां मोक्षाच्या हेतूविषयीं पक्ष्याच्या गमनाचा दिलेला दृष्टान्त विरुद्ध आहे. कारण, पक्ष्याचे दोन्ही पंख एककालीं पक्ष्याचे ठिकाणीं राहतात, कारण त्या दोन पंखांत परस्पर विरोध नाहीं. कर्म आणि ज्ञान हे दोन पंख मानले तर त्या दोन पंखांचा म्हणजे ज्ञानाचा कर्मउपासनेशीं विरोध आहे हें आतांच सिद्ध केलें आहे; म्हणून ज्ञानकालीं ज्ञानाबरोबर कर्म राहणें शक्य नाहीं.

(२) तसाच सेतुज्ञानाचा दृष्टान्तहि विरुद्ध आहे. कारण, **ज्याचें फल प्रत्यक्ष प्रतीत होतें, त्यास दृष्टफल म्हणतात.** जसें भोजनाचें तृप्तिफल दृष्ट आहे. **ज्याचें फल प्रत्यक्ष नसतें, त्यास अदृष्ट फल म्हणतात.** जसें पुण्यपापादि सेतुदर्शनाचें फल अदृष्ट आहे. ज्याचें फल अदृष्ट असतें त्यास शास्त्रानें जितकें साहित्य सांगितलें असेल तितक्या साहित्यानें युक्त, तें कर्म फलास कारण होतें; केवल कर्म कारण होत नाहीं. म्हणून श्रद्धानियमादिसहित सेतूचें दर्शन पापनाशनरूप फलाचा हेतु आहे, केवल सेतुदर्शन नाहीं; आणि ब्रह्मज्ञानाचें फल जो मोक्ष तो दृष्ट आहे, म्हणून ब्रह्मज्ञान मोक्षफलोत्पत्तीविषयीं कर्मोपासनेची अपेक्षा करीत नाहीं. ब्रह्मविद्येचें फल जर स्वर्गाप्रमाणें लोकविशेष अदृष्ट असतें, तर शास्त्रानें तसें सांगितलें असते; पण शास्त्र तसें सांगत नाहीं. कर्मउपासनेपासूनच लोकविशेषफल शास्त्र सांगतें. सेतुदर्शनाप्रमाणें ब्रह्मविद्याहि आपल्या फलोत्पत्तीकरिता कर्मउपासनेची अपेक्षा करील, तर ब्रह्मविद्येचें फल जो मोक्ष तोहि स्वर्गाप्रमाणें लोकविशेष अदृष्टरूप होईल; पण तसें नाहीं. मोक्ष तर नित्य प्राप्त आहे आणि भ्रांतीनें बंध प्रतीत होतो. त्या भ्रांतीची निवृत्ति हें ब्रह्मविद्येचें फल आहे. तें आम्हांस प्रत्यक्ष आहे. जशी रज्जुज्ञानानें सर्पभ्रांतीची निवृत्ति सर्वांना प्रत्यक्ष आहे, तशी अधिष्ठान-ज्ञानानें भ्रांतीची निवृत्ति प्रत्यक्ष म्हणजे दृष्टफल आहे. दृष्टफलाची उत्पत्ति जितक्या सामुग्रीनें प्रत्यक्ष प्रतीत होते तीच सामुग्री दृष्टफलाचा

हेतु असते. जसें तुरी[१], वेम[२], तंतु इत्यादि सामुग्रीपासून पटाची उत्पत्ति प्रत्यक्ष आहे, म्हणून तुरी, तंतु, वेम हे पटाचे हेतु आहेत. आणि केवळ भोजनानें तृप्तिरूप फल प्रत्यक्ष होतें. म्हणून केवळ भोजन तृप्तीचा हेतु आहे, तसें केवल अधिष्ठानज्ञानानेंच भ्रांतीची निवृत्ति प्रत्यक्ष प्रतीत होते. तें ज्ञान भ्रांतिनिवृत्तीकरितां कर्मउपासनेची अपेक्षा करीत नाहीं आणि ज्ञानाचें फल जो मोक्ष, तोहि स्वर्गाप्रमाणें लोकविशेष अंगीकार करावा तर वेदवाक्याशीं विरोध येईल. **कारण, ज्ञानवानाचे प्राण कोणत्याहि लोकास जात नाहींत,** असें वेदानें सांगितलें आहे. शिवाय स्वर्गाप्रमाणें मोक्षास अनित्यत्व येईल. ज्यांच्या मतांत लोकविशेष मोक्ष अंगीकारतात त्यांनाहि केवलज्ञानापासून मोक्षलोकप्राप्तीचा अंगीकार केला पाहिजे. कारण, ज्या फलाचें जें कारण शास्त्रानें सांगितलें असेल तेंच कारण त्या फलास मानलें पाहिजे. शास्त्र तर केवल ज्ञानानेंच मोक्ष प्रतिपादन करतें. म्हणून **केवल ज्ञानच मोक्षाचा हेतु आहे. कर्म, उपासना आणि ज्ञान या तिहींचा समसमुच्चय मोक्षास** हेंतु **नाहीं.**

(५०) *कर्म व उपासना ज्ञानाची रक्षक नाहींत.*

(३) ज्ञान रक्षणाकरितां ज्ञानवानास कर्मउपासनेची आवश्यकता आहे, असें सांगून वृक्षाच्या जलसिंचनाचा दृष्टान्त दिला होता; परंतु कर्मउपासना हीं ज्ञानाचीं रक्षक नाहींत. ज्ञानाच्या पूर्वावस्थेंत तर उलट ज्ञानाचीं नाशक आहेत. शिवाय जलसिंचनाचा दृष्टान्तहि योग्य नाहीं, जलसिंचन वृक्षोत्पत्तीस आणि त्याच्या रक्षणास हेतु नाहीं. कारण, वृद्ध वृक्षास केलेलें जलसिंचन फक्त वृक्षाच्या रक्षणास निमित्त आहे. फलोत्पत्तीस निमित्त नाहीं. जलसिंचनानें पुष्ट जो वृक्ष, त्याची पुष्टता फलास हेतु आहे. जलसिंचन फलास हेतु नाहीं. तशी **कर्मउपासना ही ज्ञानाच्या उत्पत्तीस म्हणजे (अंतःकरणशुद्धीस) उपयोगी आहेत; परंतु मोक्षोत्पत्तीस नाहींत.** म्हणून ज्ञानाहून पूर्वीं अंतःकरण शुद्धि आणि निश्चलतेकरितां कर्मउपासना करावी. ज्ञानानंतर मोक्षाकरितां त्यांची जरूरी नाहीं. कर्म मोक्षास कारण नाहीं, असें आमचें म्हणणें नाहीं; परंतु समुच्चयवाद्यांप्रमाणें ज्ञानकर्माचा समसमुच्चय[३] आम्हीं मानीत नाहीं, व तसें मानणें योग्य नाहीं, हें वर सिद्ध केलेंच आहे; परंतु

---

१. धोटा. २. कोष्टयाचा माग. ३. एकाच वेळीं कर्म आणि ज्ञान यांचा स्वीकार.

क्रमसमुच्चयाचा[1] आमचे मतांत स्वीकार आहे. चित्तशुद्धीकरितां प्रथम कर्म नंतर निश्चलतेकरितां उपासना करणें अवश्य आहे. अंतःकरण शुद्ध आणि निश्चल झाल्यानंतर जिज्ञासूनें श्रवणविरोधी कर्मउपासनेचा त्याग केला पाहिजे. म्हणून उत्तम जिज्ञासु आणि ब्रह्मवेत्ता यांना कर्म-उपासना निष्फळ आहे. शिवाय कर्मउपासनेपासून उत्पन्न झालेलें ज्ञान कर्मउपासनेनें रक्षण होतें. आणि कर्मउपासना न करील तर ते उत्पन्न झालेलें ज्ञान नष्ट होईल, म्हणून ज्ञानवानानें कर्म उपासना केली पाहिजे. असें म्हणणें म्हणजे शास्त्राविषयींचें आपलें अज्ञान प्रकट करणें होय. कारण, मी असंग ब्रह्मरूप आहें, अशी जी अंतःकरणाची वृत्ति तें वेदान्ताचें फलरूप ज्ञान आहे, हें निश्चित आहे. आतां प्रश्न असा कीं, ज्ञानवानानें कर्म व उपासना न केली तर 'मी असंग ब्रह्मरूप आहें' या वृत्तीचा नाश होईल किंवा 'चैतन्यस्वरूपाचा नाश होईल ?' जर असें म्हणेल कीं, स्वरूपज्ञान तर नित्य आहे. त्याचा नाश किंवा रक्षण घडणार नाहीं; परंतु वृत्तिरूप ज्ञान नष्ट होईल, हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, एकवार उत्पन्न झालेली अंतः-करणाची ब्रह्माकारवृत्ति ती तत्क्षणींच अज्ञान आणि भ्रांतीचा नाश करते. तो नाश झाल्यावर पुनः त्या वृत्तिरक्षणाचा उपयोग नाहीं. शिवाय त्या ब्रह्माकारवृत्तीचें कर्मउपासनेनें रक्षणहि घडणार नाहीं. कारण, जेव्हां कर्मउपासनेचें अनुष्ठान होतें, जेव्हां कर्मउपासनेच्या सामुग्रीचेंच वृत्ति-रूपज्ञान होतें. ब्रह्माचें ज्ञान होत नाहीं. कारण, अन्यवृत्ति झाली असतां प्रथमवृत्ति राहात नाहीं. म्हणून कर्मउपासना ही ज्ञानोत्पत्तीस परंपरेनें हेतु असली, तरी ज्ञानोत्पत्तीनंतर त्या ज्ञानरूप वृत्तीची विरोधी आहेत. म्हणून कर्मउपासनेनें ज्ञानाचें रक्षण होणार नाहीं. कर्माच्या त्यागानें ज्ञानवानास पाप होईल, हेंहि म्हणणें योग्य नाहीं, कारण, कोणासहि शुभकर्माचा त्याग पापोत्पत्तीस हेतु नाहीं. फक्त निषिद्धकर्मानुष्ठानच पापोत्पत्तीस हेतु आहे. हा प्रसंग भगवान् भाष्यकारांनीं अनेक ठिकाणीं प्रतिपादन केला आहे. ज्ञानवानास तर शुभकर्माच्या त्यागानें किंवा अशुभ कर्मानुष्ठानानें, पापाचा सर्वथा असंभव आहे. कारण, पुण्यपाप आणि त्याचें आश्रय अंतःकरण ही परमार्थदृष्टीनें नाहींत. अविद्येने मिथ्या

---

१. प्रथम कर्म नंतर ज्ञान अशा क्रमानें स्वीकार.

प्रतीत होतात. ती अविद्या आणि मिथ्या प्रतीति ज्ञानवानास राहिली नाहीं, म्हणून पापाचा असंभव आहे. जसा पापाचा असंभव आहे, तसाच शुभकर्माच्या अनुष्ठानानें आणि अशुभकर्माच्या त्यागानें पुण्याचाहि ज्ञानवानाचे ठिकाणीं अत्यंत असंभव आहे. या स्थानीं हें रहस्य आहे कीं, मंद आणि दृढ असें दोन प्रकारचें ज्ञान आहे. त्यांत संशयादिसहित जें ज्ञान आहे तें मंदज्ञान आणि संशयादिरहित जें ज्ञान त्यास दृढज्ञान म्हणतात. ज्यास दृढज्ञान असतें त्यास यत्किंचित्हि कर्तव्य रहात नाहीं. **संशयादिरहित उत्पन्न झालेलें दृढज्ञान तें अविद्येचा नाश करून आपणहि निवृत्त होतें.** अशा दृढबोधामुळें त्यास आत्मस्वरूपाविषयीं भ्रांति नसते. ज्ञानानें भ्रांतिनाश झाला. म्हणून त्या वृत्तिज्ञानाच्या आवृत्तीचा कांहीं उपयोग नाहीं. म्हणजे "मी ब्रह्म आहें", "मी ब्रह्म आहें" अशा आवृत्तीचा उपयोग काय ? अविद्या आणि भ्रांतिनिवृत्ति ही झालेली आहेच. म्हणून वृत्तीच्या आवृत्तीचा कांहीं उपयोग नाहीं. आतां **जीवन्मुक्ति सुखभोगार्थ जर वृत्तीची अपेक्षा होईल तर वारंवार वेदान्तार्थाचें चिंतन करावें. त्यानेंच वारंवार ब्रह्माकारवृत्ति होऊन आनंदाचा उपभोग होतो.** जसा अत्युत्तम गवई वारंवार गायन करील तर त्यास गायनानंदाचा उपभोग होतो; परंतु अन्य व्यापार करील तर तो उत्तम गवई असूनहि त्यास गायनानंदाचा उपभोग होत नाहीं. त्याचप्रमाणें कर्मउपासनेनें ब्रह्मानंदाचा उपभोग होत नाहीं. कर्मउपासनेचा अंतःकरणशुद्धि आणि निश्चलताद्वारां ज्ञानामध्यें उपयोग आहे. विद्वानाच्या ठिकाणीं तर पाप आणि चंचलता नाहीं. कारण, राग-द्वेष नाहींत म्हणून पाप आणि चंचलतेचा अभाव असल्यामुळें ज्ञात्यास कर्म उपासनेचा कांहींच उपयोग नाहीं.

आतां जोंपर्यंत अंतःकरण आहे, तोंपर्यंत रागद्वेषाचा नाश ज्ञाता असला तरी होणार नाहीं आणि त्या रागद्वेषानें अंतःकरण चंचल होणारच. म्हणून चंचलतेच्या निवृत्तीकरितां ज्ञानवानासहि उपासना करणें अवश्य आहे. आतां हें खरें आहे कीं, त्या चंचलतेमुळें दृढज्ञानवानाच्या विदेहमोक्षास प्रतिबंध होणार नाहीं; परंतु ती चंचलता जीवन्मुक्तीची विरोधी आहे; परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, **ज्याला दृढ बोध झाला आहे, त्याला समाधि आणि चंचलता या दोन्ही समानच आहेत.** कारण, ते दोन्ही धर्म अंतःकरणाचे **आहेत.**

अंत:करणाच्या धर्मांत विलक्षणता उत्पन्न करण्याचा ज्ञान्याचा आग्रह असणें शक्य नाहीं.

(५१) विद्वानाची प्रवृत्ति आणि निवृत्ति प्रारब्धाधीन आहे.

विद्वानाची कोणत्याहि कार्यांत प्रवृत्ति आणि निवृत्ति केवल प्रारब्धाधीन आहे. प्रारब्ध प्रत्येकाचें विलक्षण आहे. जनकाप्रमाणें एखाद्याचें प्रारब्ध भोगाचें असेल, एखाद्याचें शुकवामदेवाप्रमाणें त्यागाचें असेल. ज्याचें प्रारब्ध भोग देण्याचें असेल त्याचे ठिकाणीं प्रारब्धच भोगाची इच्छा आणि प्रयत्न करवितें. नसेल त्याचे ठिकाणीं इच्छा व प्रयत्न घडत नाहीं. ज्याचें प्रारब्ध भोगाविषयीं उदासीन असतें त्यास जीवन्मुक्तीच्या आनंदाची इच्छा होते आणि भोगाविषयीं तिरस्कार होतो, म्हणून तो वारंवार वेदान्तार्थाचें चिंतन करतो; पण उपासना करीत नाहीं. कारण, अंत:करणाच्या निश्चलतेनें ब्रह्मानंदाचें भान होत नाहीं. तें भान ब्रह्माकार वृत्तीनेंच होतें. ती ब्रह्माकार वृत्ति वेदान्तचिंतनानेंच होते, उपासनेनें नाहीं. विद्वानाच्या अंत:करणाची चंचलताहि वेदान्तचिंतनानेंच निवृत्त होते. म्हणून विद्वान् उपासनेमध्यें प्रवृत्त होत नाहीं. अशा रीतीनें ज्याला दृढब्रह्मात्मबोध झाला आहे, त्याची कर्मउपासनेमध्यें प्रवृत्ति घडत नाहीं.

(५२) अधिकारभेदानें कर्तव्यविचार.

(१) आतां ज्याला मंदबोध आहे, त्यानें तर कर्म उपासना करूंच नये, मनननिदिध्यासनच करावें. कारण, ज्यास मंदबोध आहे, तो उत्तम जिज्ञासु आहे. त्या उत्तम जिज्ञासूस मनननिदिध्यासनावांचून अन्य कर्तव्यच नाहीं, असें शारीरकामध्यें सूत्रकार आणि भाष्यकार यांनीं स्पष्ट सांगितलें आहें.

(२) विद्वानास तर मनननिदिध्यासनाचीहि जरूरी नाहीं; परंतु मनननिदिध्यासनांत विद्वान प्रवृत्त होतो, तो जीवन्मुक्तीच्या आनंदाच्या इच्छेनें प्रवृत्त होतो, विधि म्हणून प्रवृत्त होत नाहीं. मी वेदाची आज्ञा पालन केली नाहीं तर मजला जन्ममरणसंसार प्राप्त होईल, या बुद्धीनें जो क्रिया करतो तें कर्तव्य. विद्वानास ती बुद्धि नाहीं. केवल आपल्या इच्छेनें मनननिदिध्यासन करतो, म्हणून तें कर्तव्य नाहीं. या रीतीनें **दृढबोधवान असो किंवा मंदबोधवान असो, या दोघांसहि कर्मउपासना कर्तव्य नाहीं.**

(३) आतां ज्यास बोध नाहीं आणि आत्मा जाणण्याची मात्र तीव्र इच्छा आहे, भोगाची नाहीं, त्याचें अंतःकरण शुद्ध आहे. म्हणून **तो उत्तम जिज्ञासु आहे. त्यानेंहि बोधाकरितां श्रवणादिकच करावींत. कर्म उपासना करूं नयेत.** कारण, कर्मउपासनेचें फल अंतःकरणशुद्धि आणि निश्चलता हें त्यास प्राप्त आहे.

(४) आतां ज्यास ज्ञानाची तीव्र इच्छा नाहीं; परंतु सामान्य इच्छेनें श्रवणांत प्रवृत्त आहे आणि अंतःकरण विहितभोगांत आसक्त आहे, त्यास **मंद जिज्ञासु म्हणतात. त्यानेंहि श्रवणच करावें;** श्रवण टाकून पुनः कर्मउपासनेमध्यें प्रवृत्त होऊं नये. त्यास अंतःकरणशुद्धीची आणि निश्चलतेची अपेक्षा आहे; परंतु ती त्यास श्रवणाच्या आवृत्तीनेंच प्राप्त होऊन या जन्मीं किंवा अन्य जन्मांत किंवा ब्रह्मलोकीं त्यास ज्ञान होईल आणि श्रवण सोडून जो कर्मउपासनेमध्यें प्रवृत्त होईल, तो आरूढ पतित समजावा. या प्रकारें करून ज्ञानवान आणि उत्तम जिज्ञासु या उभयतांस कर्मउपासनेचा अधिकार नाहीं आणि मंद जिज्ञासु जर श्रवणांत प्रवृत्त असेल तर त्यासहि कर्मउपासनेचा अधिकार नाहीं. आणि ज्यास ज्ञानाची इच्छा आहे; परंतु भोगांत बलवत्तर प्रवृत्ति असल्यामुळें श्रवणांत प्रवृत्ति होत नाहीं, अशा **मंद जिज्ञासूस मात्र कर्मउपासनेचा अधिकार आहे;** आणि ज्यास भोगाची आसक्ति असून ज्ञानाची इच्छा नाहीं, त्या **बहिर्मुख पुरुषास शुभ सकामकर्माचा अधिकार आहे.** प्रस्तुत ज्ञानवानाचा विचार चालला आहे. त्यास कर्मउपासनेचा अधिकार नाहीं. कर्मउपासनेचें ज्ञान विरोधी आहे. म्हणून ज्ञात्याचे ठिकाणीं कर्मउपासनेचा संभवहि नाहीं. मी कर्ता आहें, यज्ञादिक मला कर्तव्य आहे, यज्ञादिकांचीं स्वर्गादि फलें मला प्राप्त व्हावयाचीं आहेत अशा बुद्धीनें कर्म घडतें. तसेंच मी उपासक आणि देव उपास्य आहे, या भेदबुद्धीनें उपासना होते ती दोन प्रकारची भेदबुद्धि, "हें सर्व ब्रह्म आहे" अशा अभेदबुद्धीस निवृत्त करून वृद्धिंगत होते. म्हणून कर्मउपासना ज्ञानाची विरोधी आहे. (नकाशा क्र. ११ पाहा.)

(५३) ज्ञान आणि व्यवहार यांत विरोध नाहीं.

ज्ञानवान आत्मा असंग जाणून देहादिकांचा भोजनादि व्यवहार किंवा जनकाप्रमाणें अधिक राज्यपालनादि व्यवहार करतो. कारण, ज्ञानाचा आणि व्यवहाराचा विरोध नाहीं. कितीहि व्यवहार केला तरी

ज्ञान त्या व्यवहाराच्या ठिकाणीं मिथ्यात्व निश्चय करून देतें. आपण उत्पन्न झाल्याबरोबर संसाराच्या ठिकाणीं असलेल्या सत्यतेचा नाश करणें एवढेच ज्ञानाचें काम. संसाराचें स्वरूप नष्ट करणें, हें ज्ञानाचें काम नाहीं. म्हणून ज्ञानाचा अणि संसाराचा विरोध नाहीं. तसाच व्यवहारहि ज्ञानाचा विरोधी नाहीं. कारण, ज्ञानानें आत्मस्वरूपाविषयीं असंगत्वाचा निश्चय केलेला आहे. आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं जर व्यवहार प्रतीत होईल तर व्यवहारास ज्ञानाचा विरोध म्हणतां येईल. विद्वानास आत्म्याचे ठिकाणीं व्यवहार प्रतीत होत नसून, संपूर्ण व्यवहार देहादिकांचे ठिकाणीं प्रतीत होतो. आत्म्याशीं व्यवहारसहित देहादिकांचा संबंध नाहीं. या बोधानें ज्ञात्याचा संपूर्ण व्यवहार चालत असतो. ती ज्ञात्याची प्रवृत्तीच निवृत्ति आहे, असें शास्त्रानें सांगितलें आहे. असा ज्ञाता बहिर्मुख पुरुषांना उपासनेंमध्यें प्रवृत्त करण्याकरितां जर उपासना करील, तर आत्मा असंग आहे, हा त्याचा निश्चय असल्यामुळें ती उपासना ज्ञानाची विरोधी नाहीं. मी कर्ता आहें अशा सत्यबुद्धीनें कर्मउपासना करील ती ज्ञानाची विरोधी होईल. आत्मस्वरूपाविषयीं दृढ असंगत्व निश्चय कर्मउपासनेनें निवृत्त होणार नाहीं. म्हणून आभासरूप कर्मउपासना दृढज्ञानाचे विरोधी नाहींत. असें जनकाचें कर्म आभासरूप आहे. आत्मा असंग आणि व्यवहार देहादिकांचे धर्म असें जाणून विद्वान क्रिया करतो. त्यास आभासरूप कर्म म्हणतात. त्याचा ज्ञानाशीं विरोध नाहीं आणि भाष्यकारांनीं कर्मउपासनेचा जो ज्ञानाशीं विरोध सांगितला आहे, तो आत्म्याचे ठिकाणीं कर्तृत्वबुद्धीनें होणाऱ्या कर्मउपासनेचा आहे, आभासरूप कर्मउपासनेचा नाहीं.

(५४) मंदबोधवानास कर्म व उपासना विरोधी आहेत.

मंदबोधवानास आभासरूप कर्मउपासनाहि विरोधी आहेत. कारण, संशयासहित बोधास मंदबोध म्हणतात. आत्मा असंग आहे किंवा नाहीं, असा संशयवान जो पुरुष त्यानें वारंवार आत्मा असंग आहे, मजला किंचिन्मात्रहि कर्तव्य नाहीं, याच अर्थाचे चिंतनानें तो संशय निवृत्त होऊन त्यास दृढबोध होईल आणि कर्म उपासना करील तर उत्पन्न झालेला मंदबोध निवृत्त होऊन मी कर्ताभोक्ता आहें असा विपरीत निश्चय होईल. म्हणून मंदबोध उत्पन्न होण्यापूर्वीं कर्मउपासना करावी आणि मंदबोधाच्या उत्पत्तीनंतर करूंच नये.

(५५) मंदबोधवानास कर्मविरोधित्वाविषयीं पक्ष्याच्या अंड्यांचा उत्तम दृष्टान्त.

जसा पक्षी आपल्या अंड्याला पक्षोत्पत्तीच्या पूर्वींच आच्छादन करतो. जर पक्षोत्पत्तीनंतर पुनः अंड्याला पक्षानें (पंखानें) आच्छादन करील तर त्या अंड्यांतील बालकाचे कोमल पंख अंड्यांतील तप्तजलानें गळून पडतील, तसें ज्ञानोत्पत्तीच्या पूर्वींच कर्मउपासनेचें अनुष्ठान करावें, ज्ञानोत्पत्तीनंतर करूं नये. जर करील तर कोमल पंखाप्रमाणें उत्पन्न झालेल्या मंदज्ञानाचाहि नाश होईल. पंख दृढ झाल्यानंतर पंखाची जशी अंड्याच्या संबंधानें हानि होत नाहीं, तशी दृढबोधानंतर होणारी आभासरूप कर्मोपासना त्या बोधाचा नाश करीत नाहीं. अशा रीतीनें ज्ञानवानास मोक्षप्राप्त्यर्थ किंचिन्मात्रहि कर्तव्य नाहीं, असेंच वेदाचें मनोगत आहे, म्हणून तें यथार्थ आहे.

(५६) कोणत्या अर्थाचें मुमुक्षूनें चिंतन करावें याचा उपदेश.

हे शिष्य, तुझ्या तीन प्रश्नाचें जें मी उत्तर दिलें तें सर्व वेदाचें सार आहे. म्हणून त्याचे ठिकाणीं विश्वास ठेविलास तर अनायासानें जन्ममरणरूप संसाराचा नाश होईल. जाणावयाचें तें इतकेंच कीं जगत्कर्ता जो ईश्वर तो माझ्याहून भिन्न नाहीं आणि मी सच्चिदानंदब्रह्मरूप आहें. सर्व जाणण्यांत हें जाणणें श्रेष्ठ आहे.

या ज्ञानाची साधनें मागें अनेक वेळां सांगितलीं आहेत; तथापि अभ्यासास मदत व्हावी म्हणून थोडक्यांत पुनः सांगतों.

राग म्हणजे अनुकूल पदार्थाचे ठिकाणीं आसक्ति. तसाच लोभ, द्वेष, काम या राजसी व तामसी वृत्तीचा त्याग कर. त्या ज्ञानाच्या विरोधी आहेत, म्हणून त्यांचा नाश करण्याची जिज्ञासूस आवश्यकता आहे. विवेक, वैराग्य, शमादिषट्क संपत्ति आणि मुमुक्षुता हीं चार ज्ञानाचीं अंतरंग साधनें आहेत. विवेक झाला तरच वैराग्यादि उत्पन्न होतात, म्हणून विवेक प्रधान आहे. त्या विवेकाचें स्वरूप थोडक्यांत सांगतों. पारावार[1] जो संसार त्याचें वारंवार मृगजलाप्रमाणें मिथ्यात्व चिंतन करावें. अपारावाररूप[2] जो आत्मा तो सत्य आहे. जसा गारुड्याचा खेळ पाहातांना पुत्रास पिता म्हणतो कीं, हें आम्रवृक्षादि सर्व गारुड्यानें केलेलें मिथ्या आहेत. या सांगण्यानें पुत्र गारुड्यानें केलेल्या पदार्थांस

१. आदि अंत ज्यास आहे तो. २. ज्यास आद्यन्त नाहीं तो.

मिथ्या समजून गारुड्यास सत्य समजतो, तसेंच जगत् मिथ्या सांगितलें म्हणजे आत्मा सत्य जाणावा. या अंतरंग साधनाप्रमाणेंच, श्रवणमननादि अंतरंग साधनें आहेत. श्रवणानें ज्ञान संपादन करून अज्ञानाचा नाश कर. ज्ञानाचें स्वरूप अन्य शास्त्रामध्यें अनेक प्रकारचें सांगितलें आहें; परंतु तें बरोबर नाहीं. म्हणून महावाक्यानुसार ज्ञानाचें स्वरूप सांगतों.

जीवेश्वराचे ठिकाणीं जो भेदप्रतीतिदर्शक माया आणि अविद्याभाग आहे, त्याचा त्याग करून भेदरहित जो चैतन्यभाग आहे, तो तूं जाण. म्हणजे भागत्यागलक्षणेनें जीवेश्वराची एकता जाण. बाबारे ! विनाशी जो देहादि संघात, तो तूं नाहींस. अविनाशी ब्रह्म तूं आहेस. जशी आकाशाचे ठिकाणीं नीलता आणि कटाहरूपता नसून मिथ्या प्रतीत होते, तसाच वृक्षरूप संसारहि आत्म्याचे ठिकाणीं मिथ्या प्रतीत होतो. संसारास वृक्ष शब्दाचा प्रयोग श्रुतिस्मृतिमध्यें प्रसिद्ध आहे. आतां मोक्षसाधन ज्ञान आहे, हा अर्थ दुसऱ्या रीतीनेंहि व्यवहाराचें चिंतन केल्यास, समजून येण्यासारखा आहे. त्याचें रूपकानें वर्णन करतों.

(५७) ज्ञानी व अज्ञानी यांचें रूपकानें वर्णन.

असें समज कीं, बंध आणि मोक्ष हीं दोन घरें आहेत. बंधाच्या घरांत अज्ञानी राहतो आणि मोक्षाच्या घरांत ज्ञानी राहतो. बंधाच्या घराला रागाची (विषयासक्तीची) ध्वजा आहे. आणि मोक्षाच्या घराला विरागाची (वैराग्याची) ध्वजा आहे. बंधाच्या घरांत राहणारा अज्ञानी यासहि कधीं कधीं वैराग्य होतें; तथापि ज्ञान्याच्या वैराग्याहून तें निराळें आहे. शब्दादि विषयांचे ठिकाणीं अज्ञान्यास भ्रमानें सत्यत्व निश्चय आहे आणि ज्ञान्यास विषय रज्जुसर्पाप्रमाणें मिथ्या आहेत असा निश्चय आहे. हे दोघांचे दोन निश्चय वायूप्रमाणें राग आणि विराग या ध्वजांना हलवितात. जसा वायु ध्वजेस (पताकेस) सारखा हलवितो, त्याप्रमाणें अज्ञान्याचा सत्यत्वनिश्चय रागरूप ध्वजेस सारखा हलवीत असतो. म्हणजे विषयावरील प्रीति केव्हांहि शिथिल (मंद) होऊं देत नाहीं. आणि विषय भ्रमरूप आहेत या बुद्धीनें विराग नित्य जागृत असतो. म्हणजे विषयाचा मिथ्यात्वनिश्चय विरागाच्या ध्वजेला सारखा हलवीत असतो. विषयाविषयींचें वैराग्य शिथिल (मंद) होऊं देत नाहीं. यावरून अज्ञान्याच्या क्षणमात्र वैराग्यापेक्षां ज्ञान्याचें वैराग्य भिन्न आहे. अज्ञान्याला विषयाचे ठिकाणीं मिथ्यात्वबुद्धीनें वैराग्य उत्पन्न होत नाहीं. क्वचित् शास्त्रयुक्तीनें

अज्ञानीहि विषयास मिथ्या समजतो; परंतु तें मिथ्यात्व परोक्षज्ञान अपरोक्ष सत्यभ्रांतीचा नाश करीत नाहीं. त्या परोक्षमिथ्याबुद्धीहून विषयांचे ठिकाणीं अपरोक्षसत्यबुद्धि प्रबल आहे. म्हणून परोक्षमिथ्याबुद्धि विरागाचा हेतु नाहीं. कधीं कधीं अज्ञान्यास वैराग्य, विषयाच्या ठिकाणीं दोषदृष्टीमुळें होतें. म्हणून दोषनिवृत्तीनंतर पुनः विषयाचे ठिकाणीं राग होतो. ज्या पदार्थाचे ठिकाणीं प्रथम दोषदृष्टि होते. त्याच पदार्थाचे ठिकाणीं अन्यकालीं निर्दोषबुद्धि होते. जसें सर्व पुरुषांना पशुधर्माअंती[1] स्त्रीचे ठिकाणीं दोषबुद्धि होते, आणि कालांतरीं पुनः सम्यक्बुद्धि[2] होते. म्हणून अज्ञान्यास दृढ विराग केव्हांहि होत नाहीं. ज्ञान्यास प्रपंचाविषयीं मिथ्यात्वनिश्चय दृढ असतो, म्हणून त्याचा विराग केव्हांहि निवृत्त होत नाहीं. विषयोपभोगामध्यें जी प्रवृत्ति होते ती विषयाचे ठिकाणीं सत्यत्वबुद्धीनें होत नाहीं केवल प्रारब्धबलानें होते, म्हणून ज्ञान्याचा विराग नित्य आहे. मागें महावाक्यानुसार ज्ञानाचें स्वरूप सांगतों असें म्हटलें होतें, तें स्पष्ट होण्याकरितां आतां लक्षणेचे भेद सांगतों.

(५८) लक्षणेचें प्रकार.

तत्त्वमस्यादि महावाक्यांचा जीवब्रह्मैक्य असा अर्थ आहे. केवल शब्दार्थावरून उत्पन्न होणारा वाक्यार्थ जेव्हां अनुभवाशीं विरुद्ध असतो, तेव्हां वाक्यांतील पदांचा अर्थ निराळा करून अनुभवाशीं जुळेल असा घ्यावा लागतो. तो शब्दाच्या ज्या वृत्तीवरून घेतात, त्या वृत्तीस 'लक्षणा' म्हणतात.

(१) जहत् (२) अजहत् (३) जहदजहत् किंवा भागत्याग, अशी तीन प्रकारची लक्षणा आहे.

महावाक्यांचें जीवब्रह्मैक्य हे तात्पर्य आहे. तें, वाक्यांतील पदांच्या शक्तिवृत्तीनें बोधन केलें जात नाहीं. म्हणून लक्षणा करण्याची आवश्यकता आहे. त्यांपैकीं पहिल्या दोन लक्षणांचा महावाक्याचें तात्पर्य काढण्यांत उपयोग होत नाहीं, तिसऱ्या भागत्यागलक्षणेनेंच तें तात्पर्य निघतें.

शिष्यः—महाराज, मला प्रथम लक्षणा म्हणजे काय तें सांगा. नंतर जहदादि लक्षणांतील भेद सांगा.

---

१. मैथुनानंतर, २. गुणबुद्धि किंवा अनुकूल बुद्धि.

(५९) पदाच्या शक्तिवृत्तीचें वर्णन.

श्रीगुरुः—घटपटादि जीं पदें आहेत, त्यांच्या ठिकाणीं दोन वृत्ति[१] असतात. **एक शक्तिवृत्ति आणि दुसरी लक्षणावृत्ति.** लक्षणावृत्ति समजण्यास प्रथम शक्तिवृत्तीचें स्वरूप समजणें अवश्य आहे. म्हणून प्रथम शक्तिवृत्ति सांगतों. हें शब्दशक्तीचें प्रकरण सूक्ष्म आहे. म्हणून एकाग्र चित्तानें ऐक.

घटपद श्रवणानंतर सर्वत्र ठिकाणीं नियमानें कंबुग्रीवादिमान्[२] अर्थाचा बोध होतो. यावरून घटपदाचा आणि घटरूप अर्थाचा कांहींतरी संबंध आहे, असें निश्चित होते. त्या संबंधासच शक्तिवृत्ति म्हणतात. नैय्यायिकांचें मतांत, घटपद श्रवणानें श्रोत्यास कंबुग्रीवादिमान् अर्थाचें ज्ञान व्हावें अशी ईश्वराची इच्छा आहे. ती ईश्वरेच्छाच शब्दाची शक्ति आहे; पण सिद्धान्तमतांत तसें मानीत नाहींत. घटपद श्रवणकर्त्यास कलशरूप अर्थाचें ज्ञान करून देण्याचें जें घटपदांत सामर्थ्य आहे, तीच पदाचे ठिकाणीं शक्ति आहे, याचप्रमाणें सर्व पदांचे ठिकाणीं आपापल्या अर्थाचें ज्ञान करून देण्याची शक्ति आहे. शक्तीसच सामर्थ्य, बल, जोर असेंहि म्हणतात. जसें अग्नीच्या ठिकाणीं दाह करण्याचें, जलाच्या ठिकाणीं ओलें करण्याचें तसेंच सर्व पदार्थांमध्यें आपापलें कार्य करण्यांचें जें सामर्थ्य आहे, त्या सामर्थ्यासच वेदान्तमतांत शक्ति म्हणतात.

(६०) शक्तीविषयीं नैय्यायिकांचें मत व त्याचें खंडण.

शिष्य:— महाराज, नैय्यायिकांनीं ईश्वराची इच्छा जी शक्ति मानिली आहे तशी शक्ति मानणें मला योग्य वाटतें. कारण, आपण म्हणतां त्याप्रमाणें अग्नीच्या ठिकाणीं अग्निस्वरूपाहून भिन्न दाहकशक्ति म्हणून कांहीं निराळा पदार्थ दिसत नाहीं. संलग्न वस्तूचा वन्ही दाह करतो असें प्रत्यक्ष दिसत असतां वन्हींच्या ठिकाणीं अप्रसिद्ध दाहकशक्ति मानून तिच्या ठिकाणीं दाह करण्याची कारणता मानण्याचा द्राविडी प्राणायाम कशाला? याकरितां **पदापासून अर्थबोध व्हावा अशा ईश्वरेच्छेलाच शक्ति मानणें बरे.**

---

१. पदाची अर्थबोधक शक्ति २. बारीक गळा ज्याचा असतो असें भांडें.

श्रीगुरु:—शंका दिसण्यांत अगदीं सरळ आहे; परंतु ईश्वरेच्छा, शक्ति मानणें युक्तियुक्त नाहीं. मणिमंत्र, औषधी यांचा अग्नीशीं संयोग झाला असतां, अग्नीपासून दाह होत नाहीं, असा अनुभव आहे. ते मणिमंत्रादिक प्रतिबंध असतांहि प्रतिबंधक मण्यांचा प्रतिबंध दूर करणारा, उत्तेजक मणी अग्नीजवळ ठेविला असतां अग्निसंयुक्तपदार्थांचा दाह होतो. आतां असा विचार कर कीं, शक्तीवांचून केवल अग्नीच दाहकतेचा हेतु असतां तर प्रतिबंधक असतांहि अग्नीनें दाह केलाच पाहिजे; कारण, दाहकतेचा हेतु तुझ्या म्हणण्याप्रमाणें केवळ वन्हीच असून प्रतिबंधक असतांना वन्हीहि असतोच. मग तो दाह कां करीत नाहीं ? प्रतिबंधकानें प्रतिबंध कोणाचा केला ? याचें उत्तर एकच कीं, वन्हीचे ठिकाणीं असणाऱ्या दाहकतारूप शक्तीचाच प्रतिबंध केला. प्रतिबंधक मणी असतांना उत्तेजक मणी ठेवला तर तो प्रतिबंधक मण्याचा प्रतिबंध दूर करतो मग अग्नीचे ठिकाणीं असणारी दाहकशक्ति संयुक्त पदार्थांचा दाह करते. या अनुभवावरून अग्नीचे अग्निस्वरूपाहून भिन्न दाह करण्याची शक्ति मानणें आवश्य आहे. कार्य विरोधीस प्रतिबंधक म्हणतात;आणि प्रतिबंध असतांहि जो कार्यसाधक त्यास उत्तेजक म्हणतात. जशी अग्नीचे ठिकाणीं अग्निस्वरूपाहून भिन्न दाहकशक्ति आहे, त्याचप्रमाणें जलादि सर्व पदार्थांमध्यें आपापलें कार्य करण्याची शक्ति आहे. शक्ति असल्यावांचून कोणताहि पदार्थ कोणतेंहि कार्य करीत नाहीं. मनुष्यस्वरूपाहून त्याचे ठिकाणीं असणारी शक्ति म्हणून निराळा असा पदार्थ दिसला नाहीं तरी, त्यानें केलेल्या कार्यावरून त्याच्या ठिकाणीं असणाऱ्या शक्तीचें ज्ञान कोणासहि होतें. शिवाय मनुष्य रोगी असेल तर शक्ति नाहीशी होते. रोग निवृत्त झाल्यानंतर पुनः येते. हा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. यावरून मनुष्याचे ठिकाणीं मनुष्यस्वरूपाहून भिन्न शक्ति असल्याचें सिद्ध होतें. त्याचप्रमाणें घटादि पदाच्या ठिकाणीं पदस्वरूपाहून भिन्न शक्ति आहे हें सिद्ध झालें. न्यायमताप्रमाणें ईश्वराची इच्छा पदाची शक्ति म्हटली तर, ईश्वराची इच्छा, ईश्वराचा धर्म आहे. म्हणून तो ईश्वराच्या ठिकाणीं आहे. ती ईश्वराची इच्छा पदाचे ठिकाणीं नाहीं, असें असतां ईश्वराची इच्छा पदाची शक्ति म्हणणें हा न्यायमतांत मोठा अन्याय आहे. आतां वैय्याकरणीच्या मतानें शक्तीचें लक्षण सांगतों,

(६१) वैय्याकरणीचें मत व खंडण.

पदाचे ठिकाणीं जी अर्थज्ञानाची हेतुता ती पदाचे ठिकाणी शक्ति आहे. जशी घटपदाचे ठिकाणीं कलशरूप अर्थज्ञानाची जो योग्यता तीच शक्ति आहे, असें वैय्याकरणी मानतात. हें मानणें शब्दार्थावरून वेदान्त्या-प्रमाणेंच आहे; परंतु स्पष्ट बोध होण्याकरितां त्यास असें विचारावें कीं॰

(१) तुमच्या मतांत पदाचे ठिकाणीं सामर्थ्य आहे काय? होय म्हणेल तर आमच्या मताप्रमाणेंच शक्तीची सिद्धी होते; पण पदाचे[१] ठिकाणीं अर्थज्ञानजनकतारूप योग्यता ती शक्ति आम्ही मानीत नाहीं; याचा अर्थ सामर्थ्यास शक्ति मानीत नाहीं; परंतु सामर्थ्याहून भिन्न शक्तीचें रूप मानणें योग्य नाहीं. कारण, सामर्थ्य, बल, जोर, शक्ति हीं एकाच वस्तूचीं नांवें लोकांत प्रसिद्ध आहेत. भर्जित बीजास म्हणतात कीं, याचे ठिकाणीं अंकुरोत्पत्तीचें सामर्थ्य नाहीं बल, शक्ति, जोर नाहीं. या व्यवहारावरून सामर्थ्य आणि शक्तीची एकता लोकांत प्रसिद्ध आहे. वन्हीच्या ठिकाणीं सामर्थ्यरूप शक्ति असल्याचा विचार मागें सांगितला आहे. म्हणून पदाचे ठिकाणीं सामर्थ्यरूप शक्ति मानणें योग्य आहे. सामर्थ्य आणि शक्ति ही भिन्न मानण्यास लोकप्रसिद्ध विरोधावांचून दुसरें फल नाहीं.

(२) आतां जर असें म्हणेल कीं पदाचे ठिकाणीं आम्ही सामर्थ्याचा अंगीकार करीत नाहीं, फक्त अर्थज्ञानजनकतारूप योग्यतेसच शक्ति मानतों, तर त्यास असें विचारावें कीं, सामर्थ्याचा अभाव पदाच्याच ठिकाणीं मानतां? किंवा पदांचे जे अर्थ वन्ह्यादिक त्यांचे ठिकाणीं मानतां? जर वन्ह्यादि अर्थाचे ठिकाणीं सामर्थ्यांचा अभाव म्हणाल तर वन्हीच्या ठिकाणीं सामर्थ्यरूप प्रतिपादनामध्यें जो युक्ति सांगितली आहे, त्या युक्तीनें हें म्हणणें खंडित आहे. जर पदाचे ठिकाणीं सामर्थ्याचा अभाव म्हणाल, तर त्याविषयीं जें असमर्थ पद तें योग्य म्हणजे अर्थज्ञानास जनक आहे हें म्हणणें असंगत आहे. कारण, पदास असमर्थ असें म्हणून अर्थज्ञानाचें जनक आहे असें म्हणणें नपुंसकाचें अमोघ वीर्य आहे, असें म्हणण्याप्रमाणें हास्यास्पद आहे. सामर्थ्यसहिताचें नांव समर्थ आणि रहितांचें नांव असमर्थ आहे. असमर्थाकडून कांहीं कार्य होत नाहीं, हें

---

१. वर्णसमुदायरूप शब्दाचे ठिकाणीं. (याचा खुलासा तरंगरहस्यांत केला आहे.)

लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे. या रीतीनें **अर्थज्ञानजनकतारूप योग्यता ती पदाचे ठिकाणीं शक्ति मानणें योग्य नाहीं, सामर्थ्यरूप शक्ति मानणेंच योग्य आहे.**

(६२) भट्टमतानें[1] शक्तीचें निरूपण.

पदाचा अर्थाशीं जो तादात्म्यसंबंध[2], त्या संबंधासच भट्टमतांत शक्ति मानतात. याचा अभिप्राय असा आहे कीं, अग्नि हें पद अंगाररूप अर्थाहून अत्यंत भिन्न नाहीं. म्हणूनच अग्निपदानें नियमेंकरून अंगाररूप अर्थाची प्रतीति होते. जर अंगाररूप अर्थाहून अग्निपद भिन्न असतें तर अग्निपदानें जशी भिन्न अंगाराची प्रतीति होते, तशी अत्यंत भिन्न जलरूप अर्थाचीहि प्रतीति झाली असती. जसा पदाचा आपल्या अर्थाशीं अत्यंत भेद नाहीं, तसा अत्यंत अभेदहि नाहीं. जर वाच्यवाचकांत म्हणजे पद आणि अर्थ यांत अत्यंत अभेद असता तर जसा अग्नि संबंधानें मुखाचा दाह होतो तसा अग्निपद उच्चारणकालीं,अग्निपदाच्या संबंधानेंहि मुखाचा दाह झाला पाहिजे. तो होत नाहीं. म्हणून अग्निपद आणि अग्निरूप अर्थ यांत अत्यंत अभेदहि नाहीं. भेद आहे. म्हणून दाह होत नाहीं, अभेद आहे म्हणून अग्निपदानें जशी जलाची प्रतीति होत नाहीं, तसा अंगाररूप अर्थाच्या प्रतीतीचाहि असंभव नाहीं. जसा अग्निपदाचा अंगाररूप अर्थाशीं भेदसहित अभेद आहे, तसा उदक,दक्[3], जल, जीवन या पदांचा पाणीरूप अर्थाशीं भेदसहित अभेद आहे.या रीतीनें सर्व पदांचा आपापल्या वाच्यरूप अर्थाशीं भेदसहित अभेद आहे. त्या भेदसहित अभेदासच भट्टानुसारी तादात्म्यसंबंध म्हणतात. तो तादात्म्यसंबंधच सर्व पदांचे ठिकाणीं आपापल्या अर्थप्रकाशनाची शक्ति आहे.वेगळी शक्ति नाहीं. या तादात्म्यसंबंधास वेदवाक्यहि प्रमाण आहे, तें सांगतोः--

मांडुक्यादि वेदवाक्यांमध्यें, ॐ हें अक्षर ब्रह्म आहे असें सांगितलें आहे. प्रकाशनरूप सर्वांचें रक्षण करणारें ब्रह्म आहे, असा ॐ अक्षराचा अर्थ आहे. यास्तव ॐ अक्षर ब्रह्माचे वाचक आणि ब्रह्म वाच्य आहें. जर वाच्यवाचकांचा म्हणजे ब्रह्म आणि ॐ काराचा अभेद नसता तर मांडुक्यादि उपनिषदांनीहि अभेद सांगितला नसता. तो सांगितला आहे, म्हणून वाच्यवाचकांच्या अभेदाविषयीं वेदवचन प्रमाण आहे. आणि सर्व लोकांच्या प्रतीतीनें म्हणजे प्रत्यक्षप्रमाणानें वाच्यवाचकांचा भेद सिद्ध

१, कुमारिलभट्ट. २. किंचित् भेदसहित अभेद. ३. उदक.

आहे कारण, अग्न्यादि पदें वाणींत आहेत, आणि अंगारादि अर्थ वाणीच्या बाहेर आहेत. तसेच ॐ हें अक्षर वाणींत आहे आणि त्याचा अर्थ जें ब्रह्म तें वाणीहून आपल्या महिम्यामध्यें म्हणजे स्वाश्रयावरच आहे. जरी ब्रह्म व्यापक आहे, म्हणून वाणीमध्येंहि आहे; तथापि ब्रह्मामध्यें वाणी आहे, परंतु वाणीमध्यें ब्रह्म नाहीं. या रीतीनें पदाचा आणि अर्थाचा भेद लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे. म्हणून पदाचा अर्थाशीं भेदाभेदरूप तादात्म्य-संबंध प्रमाणसिद्ध आहे. तसाच गुणगुणी, जातिव्यक्ति, क्रियाक्रियावान्, कार्यकारण यांमध्येंहि भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंधच आहे. रूपरसगंधा-दिकांस गुण म्हणतात. रूपादि गुणांचा आश्रय जी भूमि तीस गुणी असें म्हणतात. अनेक ठिकाणीं एक धर्म राहतो त्यास जाति म्हणतात. जसें, सर्व ब्राह्मणशरीरांत एक ब्राह्मणत्व, सर्व जीवांमध्यें एक जीवत्व, सर्व घटांमध्यें एक घटत्व, ही जाति आहे. त्यास लोकांमध्यें ब्राह्मणपणा, जीवपणा, घटपणा म्हणतात. जातीचा आश्रय ब्राह्मणादि, तीस व्यक्ति म्हणतात. गमनागमनादि क्रिया म्हणतात. ती क्रिया करणारास क्रियावान् म्हणतात इतक्या पदार्थांचा तादात्म्यसंबंध आहे; याप्रमाणें गुणगुणीचा, क्रियाक्रियावानाचा, कार्यकारणाचा आपापणामध्यें तादात्म्यसंबंध आहे. जरी निमित्तकारणाचा अत्यंत भेदच आहे, तरी उपादानकारणाचा आणि कार्याचा भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंध आहे, जसा कुलालादि निमित्तकारणाचा घटरूप कार्याशीं अत्यंत भेदच आहे; परंतु उपादान-कारण मृत्पिंडाचा आणि घटाचा भेदसहित अभेद आहे. जर मृत्पिंडाहून घट अत्यंत भिन्न मानावा, तर जशी मृत्पिंडापासून अत्यंत भिन्न तेलाची उत्पत्ति होत नाहीं, तशीं घटाचीहि उत्पत्ति होणार नाहीं. तसाच उपादाना कारणाचा कार्याशीं अत्यंत अभेद मानावा, तरीहि मृत्पिंडापासून घटाची उत्पत्ति होणार नाहीं. कारण, मृत्पिंड आणि घट हे दोन्ही एकच आहेत असें ठरलें तर त्या दोहोंत कार्यकारणभाव राहणार नाहीं. मग असें म्हणावें लागेल कीं, घट आपल्यापासून आपणच उत्पन्न होतो; पण तसें तर होत नाहीं. म्हणून मृत्पिंड आणि घट यांच्यामध्यें अत्यंत अभेद नाहीं उपादानकारणाचा कार्याशीं भेदसहित अभेद आहे. अभेद आहे म्हणून अत्यंत भेदपक्षाचा दोष नाहीं. आणि भेद आहे म्हणून अत्यंत अभेद पक्षाचा दोष नाहीं. हा मृत्पिंड आहे, हा घट आहे, या भिन्न प्रतीतींवरून भेद सिद्ध होतो; आणि विचार केला तर घटाचे आंतबाहेर मृत्तिकेहून

भिन्न वस्तु प्रतीत होत नाहीं, म्हणून अभेद सिद्ध होतो. यावरून उपादानकारणाचा कार्याशीं भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंध आहे. तसाच गुणगुणी, जातिव्यक्ति, क्रियाक्रियावान् यांचा भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंध आहे, असे समजून घ्यावें.

(६३) भट्टमताचें खंडण.

हें भट्टांचें मत बरोबर नाहीं. कारण, जरी एका घटामध्यें त्याच घटाचा अभेद आणि दुसऱ्या पदार्थांचा त्या घटाशीं भेद आहे. तरी ज्याचा अभेद आहे त्याचा भेद नाहीं, आणि ज्याचा भेद आहे त्याचा अभेद नाहीं. म्हणून एकाच वस्तूचा भेद आहे आणि तिचाच अभेदहि आहे हें बोलणेंच विरुद्ध आहे. भेदाभेद आपापसांमध्यें विरोधी आहेत. म्हणून वाच्यवाचक, गुणगुणी, जातिव्यक्ति, क्रियाक्रियावान्, उपादानकारण आणि कार्य यांत भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंध भट्टांनीं अंगीकारिला आहे, तो अशुद्ध आहे. शिवाय वाच्यवाचकाच्या भेदाभेदाविषयीं प्रमाण सांगितलें कीं, वाणीमध्यें वाचक ॐ अक्षर आणि वाच्य ब्रह्म वाणीच्या बाहेर आहे, म्हणून भेद आहे. आणि वेदांमध्यें ॐ अक्षर ब्रह्मरूप सांगितलें आहे, म्हणून अभेद आहे तेंहि बरोबर नाहीं.

कारण, ॐ काराचा आणि ब्रह्माचा वेदामध्यें अभेद सांगितला आहे, तो वाच्यवाचकांच्या अभेदसिद्धीकरितां सांगितला नाहीं. त्याचा अभिप्राय असा आहे कीं, ॐ अक्षराची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी. ज्या उपासनेचें विधान केलेलें असतें तसेंच उपास्याचें स्वरूप असलें पाहिजे, असा नियम नाहीं. एका वस्तुस्वरूपाचा परित्याग करून त्या वस्तूच्या ठिकाणीं अन्य वस्तुस्वरूपाची उपासना सांगितलेली असते. जशी शाळिग्रामाची विष्णुरूपानें किंवा नर्मदेश्वराची शिवरूपानें उपासना सांगितली आहे. तेथें शंखचक्रादिसहित चतुर्भुजमूर्ति शाळिग्रामाची नाहीं, किंवा गंगाभूषित जटाजूटडमरुचर्मकपालेश्वराची मूर्ति नर्मदेश्वराची नाहीं. दोन्हीहि शिलारूपच आहेत. तथापि शास्त्राज्ञेनें त्या शिलारूपाची दृष्टि टाकून, त्या शिलांचे ठिकाणीं क्रमानें विष्णुरूप आणि शिवरूपाची उपासना करतात. म्हणून उपास्यस्वरूपाच्या अधीन उपासना नाहीं, तर विधि आज्ञेच्या अधीन आहे ज्या रीतीनें शास्त्र उपासनेचें विधान करील, त्या रीतीनेंच उपासना करावी लागते. जसें छांदोग्योपनिषदांत पंचाग्निविद्याप्रकरणामध्यें स्वर्ग, मेघ, भूमि, पुरुष आणि स्त्री या पांच पदार्थांची

अग्निस्वरूपानें उपासना सांगून श्रद्धा, सोम, वृष्टि, अन्न आणि वीर्य या पांच पदार्थांची पंचाग्नीच्या आहुतिरूप उपासना सांगितली आहे. तेथें स्वर्गादि अग्नि नाहींत, आणि श्रद्धासोमादि आहुति नाहींत; तथापि वेदाज्ञेनें स्वर्गादि अग्निरूप मानून श्रद्धादि आहुतीच्या भावनेनें उपासना करतात. याच रीतीनें ॐ अक्षराची ब्रह्मरूपानें उपासना सांगितली आहे. तेथें ॐ अक्षर ब्रह्मरूप नाहीं; तथापि ब्रह्मरूपानें उपासना संभवतें. उपासना वाक्यांत वस्तूच्या अभेदाची आवश्यकता नाहीं. भिन्नवस्तूचीहि भिन्नरूपानें उपासना होते; आणि विचार करून पाहिलें तर ब्रह्माचें वाचक जें ॐ अक्षर त्याचाच फक्त आपलें वाच्य जें ब्रह्म त्याच्याशीं अभेद घडेल; परंतु घटादि अन्य पदांचा आपापल्या जडरूप अर्थाशीं अभेद घडणार नाहीं. कारण कीं, सर्व नामरूप ब्रह्माचे ठिकाणीं कल्पित आहे, आणि ब्रह्म अधिष्ठान आहे. ॐ अक्षरहि ब्रह्माचें नाम आहे. म्हणून ब्रह्माचे ठिकाणीं कल्पित आहे; आणि कल्पित वस्तु अधिष्ठानरूपच असते. म्हणून ॐ अक्षर ब्रह्म आहे; परंतु तशी स्थिति घटादि पदांची नाहीं. घटादि पदांचा जो जडरूप अर्थ तो पदांचा अधिष्ठान नाहीं, पद आणि अर्थ या दोघांचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे. म्हणून फक्त ब्रह्माशींच तर सर्वांचा अभेद घडतो; परंतु घटादि पदांचा आपल्या जडरूप वाच्यार्थाशीं, कोणत्याहि रीतीनें अभेद घडणें शक्य नाहीं. म्हणून भट्टमतांत मानलेल्या वाच्यवाचकांचा अभेद असंगत आहे. वाच्यवाचकांचा केवल भेद मानण्यांत जशी घट पदाहून अत्यंत भिन्न वस्त्ररूप अर्थाची प्रतीति होत नाहीं, तशी घटपदाहून अत्यंत भिन्न कलशरूप अर्थाची प्रतीति होणार नाहीं आणि घटपदाशीं वाच्य भिन्न मानून त्याची घटपदानें प्रतीति मानील तर जशी घट पदाहून भिन्न कलशरूप अर्थाची प्रतीति होते, तशी अत्यंत भिन्न वस्त्राचीहि घट पदानें प्रतीति झाली पाहिजे हा दोष सांगितला आहे; परंतु हा दोष पदाचे ठिकाणीं सामर्थ्य अथवा इच्छारूप शक्ति मानीत नाहींत, त्यांच्या मतांत येईल. सामर्थ्य किंवा इच्छारूप शक्ति मानतात त्यांचें मतांत हा दोष येणार नाहीं. कारण, घटपदाचें वाच्य कलश आणि अवाच्य वस्त्रादिक हे दोन्ही घटपदाहून भिन्न असले तरी घटपदांत फक्त कलशरूप अर्थाचेंच ज्ञान करून देण्याची शक्ति आहे, अन्य नाहीं; म्हणून अन्यार्थाची प्रतीति होत नाहीं.

या रीतीनें ज्या पदांत ज्या अर्थज्ञानाची शक्ति आहे, त्या पदामें

त्याच अर्थाची प्रतीति होते, अन्यार्थाची होत नाहीं. म्हणून वाच्य-वाचकांचा अत्यंत भेद मानण्यांत दोष नाहीं. शिवाय त्यांचा भेदसहित अभेदरूप तादात्म्यसंबंधहि घडत नाहीं. कारण, भेद व अभेद हे परस्पर विरोधी आहेत. तसाच उपादानकारणाचा आणि कार्याचा भेदासहित अभेद नाहीं, केवल भेदच आहे; आणि केवल भेदाविषयीं जो दोष भट्टानें सांगितला आहे, तो नैय्यायिक आणि शक्तिवादी यांचे मतावर येत नाहीं. कार्यकारणाच्या भेदामध्यें भट्ट असा दोष सांगतात कीं, जर मृत्पिंडाहून अत्यंत भिन्न घटाची उत्पत्ति होईल तर मृत्पिंडापासून अत्यंत भिन्न तेलाचीहि उत्पत्ति झाली पाहिजे. जर तेलाची उत्पत्ति होत नाहीं, तर अत्यंत भिन्न घटाचीहि उत्पत्ति होणार नाहीं; पण हा दोष नैय्यायिकांचे मतांत येत नाहीं. कारण, ते सर्व वस्तूंच्या उत्पत्तीस प्रागभाव कारण मानतात. घटोत्पत्तीस जसें दंडचक्रकुलाल कारण आहेत, तसा घटाचा प्रागभावहि घटास कारण आहे. या रीतीनें सर्वांचा प्रागभाव सर्वांच्या उत्पत्तीस कारण आहे. तो घटाचा प्रागभाव घटास उपादानकारण जो मृत्पिंड त्याचे ठिकाणीं राहतो. तेलाचा प्रागभाव तिळांत राहतो, तसा सर्वांचा प्रागभाव आपापल्या उपादान-कारणांत राहतो. ज्या पदार्थाचे ठिकाणीं ज्याचा प्रागभाग असतो त्या पदार्थापासून त्याची उत्पत्ति होते, अन्याची नाहीं. म्हणून कार्यकारणांचा अत्यंत भेद मानण्यांत नैय्यायिकाचे मतांत दोष येत नाहीं. तसेंच सामर्थ्यरूप शक्तिवाद्यांच्या मतांतहि दोष येत नाहीं, कारण, मृत्पिंडांत घट उत्पन्न करण्याची सामर्थ्यरूप शक्ति आहे, तेल उत्पन्न करण्याची नाहीं. तसेंच तिळांत तेल उत्पन्न करण्याचें सामर्थ्य आहे, घट उत्पन्न करण्याचें नाहीं. म्हणून मृत्पिंडापासून घटाची उत्पत्ति होते, तेलाची नाहीं. तशीच तिळापासून तेलाची उत्पत्ति होते, घटाची नाहीं. या रीतीनें उपादानकारणाचा आणि कार्याचा अत्यंत भेद मानण्यांत कांहीं दोष नाहीं.

भट्टांनीं मानलेला भेदाभेदच असंगत आहे. भेदाभेदाविषयीं भट्टांनीं सांगितलेले दोन्ही दोष भट्टमतासच येतात. कारण, त्यांनींच भेदसहित अभेदाचा अंगीकार केला आहे. कार्यकारणाचा भेद आहे म्हणून भेदपक्षास दिलेला दोष आणि अभेद आहे म्हणून अभेदपक्षास दिलेला दोष हे दोन्ही दोष त्यांनाच लागतात. जसा चोरी करणारास चोरीचा दोष आणि द्यूत खेळणारास द्यूताचा दोष आणि एकाच व्यक्तीनें दोन्ही

केल्यास दोन्ही दोष त्यास लागतात. त्याप्रमाणें भेदाभेद मानला असतां, भेदाभेदपक्षाचे दोन्ही दोष भट्टांचेच मतावर येतात, आणि शक्तिवाद्यांच्या मतांत केवल भेदाचा अंगीकार आहे म्हणून दोष नाहीं. कारण, गुणीच्या ठिकाणीं गुण धारण करण्याची शक्ति आहे, अन्याची नाहीं. त्याचप्रमाणें जातिव्यक्तीचा, क्रियेचा आणि कर्त्याचा केवल भेदच आहे; तथापि व्यक्तीच्या ठिकाणीं जाति धरण्याची, क्रियावानाचे ठिकाणीं क्रिया धारण करण्याची शक्ति आहे, अन्य धारण करण्याची शक्ति नाहीं. या रीतीनें उपादानकारणाचा आणि कार्याचा, त्याचप्रमाणें गुणगुणी यांचा भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंध मानणें योग्य नाहीं.

वेदान्तसिद्धान्तांतहि कार्यकारण, गुणगुणी, जातिव्यक्ति, कर्म-कर्ता यांचा अत्यंत भेद मानला नाहीं, तादात्म्यसंबंध मानला आहे; परंतु तो भट्टमताप्रमाणें "भेदाभेदरूप" तादात्म्यसंबंध नाहीं, तर "**भेदाभेदाहून विलक्षण अनिर्वचनीय तादात्म्यसंबंध**" आहे. भेदाभेदाहून विलक्षण मानल्यामुळें अनिर्वचनीय तादात्म्यसंबंधावर कोणताच दोष येणार नाहीं म्हणून वाच्यवाचकांचा भेदाभेदरूप तादात्म्यसंबंधच पदाची शक्ति आहे, हा भट्टमतानुसारीचा पक्ष अयुक्त आहे. **पदाचे ठिकाणीं अर्थज्ञान करून देण्याचें जें सामर्थ्य तीच पदाचे ठिकाणीं शक्ति आहे.**

याप्रमाणें पदाच्या ठिकाणीं असणाऱ्या शक्तीनें ज्या पदार्थाचें ज्ञान होतें, त्यास **शक्य** म्हणतात. वाक्यांतील पदश्रवणानंतर पदांच्या शक्यार्थांचें ज्ञान प्रथम होतें. त्या अर्थज्ञानावरून वाक्याच्या तात्पर्याचा निश्चय होतो. त्या वाक्यतात्पर्यनिश्चयालाच **शाब्दबोध** असें म्हणतात. तो शाब्दबोध व्यवहाराशीं प्रतिकूल असेल तर लक्षणा करण्याचा प्रसंग येतो. लक्षणा करतेवेळीं पदाच्या शक्यार्थाचें ज्ञान असलें तरच लक्षणा करणें शक्य आहे. याचकरितां लक्षणेविषयीं प्रश्न असतां पदाच्या ठिकाणीं असणाऱ्या शक्तीचें वर्णन ग्रंथकारांनीं केलें आहे. **शक्तीनें शक्यार्थाचें ज्ञान होतें; आणि शक्यसंबंध हेंच लक्षणेचें स्वरूप आहे.** पदाचे ठिकाणीं ज्या अर्थज्ञानाची शक्ति असते त्या पदार्थास **शक्यार्थ** आणि **वाच्यार्थ**हि म्हणतात. जशी अग्निपदाचे ठिकाणीं अंगाररूप अर्थज्ञानाची शक्ति आहे, म्हणून अग्निपदाचा अंगार हा शक्यार्थ आणि वाच्यार्थहि आहे, अग्नि हें पद **वाचक** आहे.

(६४) लक्षणेचे भेद.

१. **जहल्लक्षणा:--ज्या ठिकाणीं पदाच्या वाच्यार्थाचा सर्व त्याग करून वाच्यार्थाच्या संबंधाचें ग्रहण करावें लागतें ती जहल्लक्षणा होय.** जसें, गंगेवर गौळवाडा आहे. या वाक्यांत गंगापदाचा वाच्यार्थ गंगेचा प्रवाह हा आहे; परंतु वाच्यार्थावर म्हणजे गंगेच्या प्रवाहावर गौळ-वाडा असणें व्यवहारांत संभवनीय नाहीं. म्हणून प्रवाह या वाच्यार्थाचा सर्व त्याग करून प्रवाहसंबधी जें तीर त्या तीराचे ठिकाणीं जी लक्षणा झाली ती जहल्लक्षणा मानावी. यांत गंगापदाच्या शक्तिवृत्तीनें प्रवाहाचें ज्ञान होतें, म्हणून गंगापदाचा वाच्यार्थ जो प्रवाह, याच प्रथम ज्ञान होतें; परंतु वाच्यार्थ ग्रहणानें वक्त्याच्या तात्पर्याचा निश्चय होत नाहीं. म्हणून वाच्यार्थ जो प्रवाह त्याच्याशीं संबंध असणारे जें तीर त्याचें गंगापदाच्या लक्षणावृत्तीनें ज्ञान होतें. यांत वाच्यार्थाचा सर्व त्याग आहे, म्हणून ही जहल्लक्षणा म्हणावी.

२. **अहजल्लक्षणा:--वाच्यार्थासहित वाच्याच्या संबंधीचे ज्या पदानें ज्ञान होतें, त्या पदाचे ठिकाणीं अजहल्लक्षणा समजावी.** जसें, शोण धांवतो (तांबडा धांवतो). या वाक्यांत शोण पदाचो तांबड्या घोड्याच्या ठिकाणी लक्षणा आहे. कारण, तांबडा रंग जड आहे, त्याचे ठिकाणीं धांवणें शक्य नाहीं, म्हणून तांबड्या रंगाचा संबंधीं घोडा किंवा बैल याचेहि तांबड्या रंगाबरोबर ग्रहण करणें अवश्य आहे. वाच्यार्थ रक्तगुणाचा त्याग न करतां वाच्यार्थसंबधी अश्वार्थाचें ग्रहण आहे, म्हणून ही अजहल्लक्षणा आहे.

३. **जहदजहत् अथवा भागत्यागलक्षणा :-- जेव्हां पदाच्या वाच्यार्थातील कांहीं भाग ग्रहण करून कांहीं भाग त्याग केला जातो, तेव्हा जी लक्षणा होते, तिला जहदजहत् किंवा भागत्यागलक्षणा म्हणतात.** जसें, "तो" "हा" पुरुष आहे. या वाक्यांत भूतकालांत आणि अन्यदेशांत पाहिलेला जो त्यास "तो" असें म्हणतात; आणि वर्तमानकाली समीप देशांत असतो त्यास "हा" असें म्हणतात. असा "तो आणि हा" या पदांचा वाच्यार्थ आहे. अशा पदांच्या वाच्यार्थाचें ग्रहण करून वाक्यार्थ असा होतो कीं, भूतकाल आणि अन्यदेशसहित "तो" वर्तमानकाळ आणि समीप देशसहित "हा" आहे; परंतु असा सामुदायिक वाक्यार्थ संभवत नाहीं. कारण, भूतकाल आणि अन्यदेश,

वर्तमानकाल आणि समीपदेश यांचा विरोध आहे म्हणून दोन्ही पदांचे ठिकाणीं देशकाल येवढा वाच्यभाग त्याग करून वाच्यार्थापैकीं पुरुष भागाच्या वाच्यार्थाच्या ठिकाणीं भागत्यागलक्षणा होते.

(६५) तत्त्वंपदाचें वाच्यार्थ निरूपण.

त्याचप्रमाणें "तत्त्वमसि" या महावाक्यांत भागत्यागलक्षणा कशी होतें, हें दाखविण्याकरितां 'तत्त्वमसि' महावाक्यांतील तत्पद व त्वंपद यांचा वाच्यार्थ सांगतों.

१. **तत्पदाचा वाच्यार्थः**—(१) **सर्वशक्ति** म्हणजे ज्याचे ठिकाणी सर्व सामर्थ्य आहे. (२) **सर्वज्ञ** म्हणजे सर्व वस्तूस जाणणारा (३) **विभु** म्हणजे व्यापक. (४) ईश म्हणजे सर्वांचा प्रेरक. (५) **स्वतंत्र** म्हणजे कर्माधीन नाहीं. (६) **परोक्ष** म्हणजे जीवास प्रत्यक्ष विषय नाहीं. (७) **मायी** म्हणजे माया ज्याच्या अधीन आहे. आणि (८) बंधमोक्षरहित **असा जो ईश्वर तो तत्पदाचा वाच्यार्थ आहे.** ज्यास बंध असतो त्यास मोक्ष होतो. ईश्वरास बंध नाहीं म्हणून मोक्षहि नाहीं.

२. **त्वंपदाचा वाच्यार्थः**—जे जे ईश्वराचे धर्म सांगितलें त्याहून विपरीत धर्म ज्याचे ठिकाणीं असतात तें जीवचैतन्य त्वंपदाचे वाच्य म्हणावें. त्याचा भावार्थ असा कीं (१) अल्पशक्ति. (२) अल्पज्ञ. (३) **परिच्छन्न.** (७) अनीश (५) कर्माधीन. (६) **प्रत्यक्ष.** (७) अविद्यामोहित, आणि (८) बंधमोक्षवान्. आपलें स्वतःचें स्वरूप कोणासहि प्रत्यक्षच असतें, दुसऱ्याचें स्वरूप प्रत्यक्ष नसतें. म्हणून प्रत्यक्ष म्हटलें. ईश्वरास मात्र आपलें स्वतःचें आणि जीवांचे स्वरूप प्रत्यक्ष असतें. ईश्वराचें स्वरूप ईश्वरास प्रत्यक्ष असलें तरी जीवास प्रत्यक्ष नसतें म्हणून परोक्ष म्हटले. **ईश्वरधर्माहून विरुद्ध धर्मवान् जीवचैतन्य त्वंपदाचा वाच्यार्थ आहे.**

(६६) तत्त्वंपदांच्या वाच्यार्थांतील विरोध व भागत्याग लक्षणेनें (लक्ष्यार्थांतील) एकत्व.

सामवेदाच्या छांदोग्य उपनिषदांत उद्दालकमुनीनें आपला पुत्र श्वेतकेतु यास जगदुत्पन्नकर्ता ईश्वर सांगून "तत्त्वमसि" म्हणजे तो ईश्वर तूं आहेस या महावाक्याचा उपदेश केला. या वाक्यांत तत् म्हणजे जगताची उत्पत्ति ज्यानें केली, सर्वशक्ति, सर्वज्ञतादि ज्याचें धर्म आहेत असा जो ईश्वर तो. त्वं म्हणजे तूं अल्पशक्ति, अल्पज्ञतादि

धर्मवान् जीव. असि म्हणजे आहेस. एकंदरींत तो तूं आहेस, या म्हणण्यानें ईश्वर आणि जीव यांची एकता वाच्यार्थानें ग्रहण होतें; परंतु ती एकता संभवत नाहीं. कारण, दोघांचे परस्परविरुद्ध धर्म वर सांगितलेंच आहेत; तथापि स्पष्ट लक्षांत येण्याकरितां विभाग करून दाखवितों.

तत्पदवाच्य ईश्वरधर्म	त्वंपदवाच्य जीवधर्म
१ सर्वशक्ति	१. अल्पशक्ति
२. सर्वज्ञ	२. अल्पज्ञ
३. विभु	३. परिच्छिन्न
४. नियामक (ईश)	४. नियम्य (अनीश)
५. स्वतंत्र	५. कर्माधीन
६. परोक्ष	६. प्रत्यक्ष
७. मायी (माया ज्याच्या अधीन)	७. अविद्यामोहित
८. बंधमोक्षरहित	८. बंधमोक्षवान्

तत्त्वमसि या महावाक्यांतील तत् आणि त्वं यांच्या वाच्यार्थांत वर दाखविल्याप्रमाणें परस्पर विरुद्ध धर्म असल्यामुळें या दोहोंचें एकत्व संभवत नाहीं. एकत्व करण्याकरितां जहल्लक्षणेचा किंवा अजहल्लक्षणेचाहि उपयोग नाहीं. कारण, साक्षी आणि ब्रह्मचैतन्य हें सर्व वेदान्ताचें ज्ञेय असून, साक्षीचैतन्य त्वंपदवाच्यांत आणि ब्रह्मचैतन्य तत्पदवाच्यांत प्रविष्ट आहेत.

(१) जेव्हां जहल्लक्षणा करावयाची असते तेव्हां संपूर्ण वाच्यार्थाचा त्याग करून वाच्यसंबंधी अन्य ज्ञेय होते. म्हणून महावाक्यांत जर जहल्लक्षणा मानिली तर वाच्यांतर्गत साक्षीचैतन्य आणि ब्रह्मचैतन्य यांचा त्याग करून त्याहून अन्य ज्ञेय मानावें लागेल. चैतन्याहून अन्य सर्व असत्, जड, दुःखरूप आहे. त्यास जाणल्यानें पुरुषार्थ सिद्ध होत नाहीं.

(२) त्याचप्रमाणें अजहल्लक्षणाहि संभवत नाहीं. कारण, अजहल्लक्षणेंत वाच्यार्थ सर्व राहतोच, शिवाय अधिक अर्थाचें ग्रहण करावें लागतें. महावाक्यांत अजहल्लक्षणा मानावी तर वाच्यार्थ सर्व राहणारच; आणि तें वाच्यार्थ तर परस्पर अत्यंत विरोधी आहेत. म्हणून

महावाक्यांत अजहल्लक्षणा मानिली तरी विरोध निवृत्त होत नाहीं, म्हणून अजहल्लक्षणा संभवत नाहीं.

(३) याकरितां भागत्यागलक्षणा मानणेंच अवश्य आहे. भागत्यागलक्षणा कशी लागते तें स्पष्ट करून सांगतों. तत्पदवाच्यार्थ ईश्वर आणि त्वंपदवाच्यार्थ जीव यांचे जे आपसांत विरोधी धर्म वर सांगितले आहेत, तेवढ्या भागाचा त्याग करून शुद्ध असंग चैतन्यभागांत एकता जाणावी, अशी भागत्यागलक्षणेची रीति आहे.

(६७) जीवेशस्वरूपाविषयीं ग्रंथकारांची मतें.

अनेक वेदान्तग्रंथकारांनीं जीवेश्वरांचें स्वरूप भिन्न भिन्न प्रतिपादन केलें आहे.

(१) **विवरणग्रंथकार प्रकाशात्मा, यांनीं अज्ञानांतील प्रतिबिंब जीव आणि बिंब ईश्वर असें सांगितलें आहे.**

(२) **विद्यारण्यस्वामींचे मतांत शुद्धसत्त्वगुणसहित मायेंत जो आभास तो ईश्वर आणि मलिनसत्त्वगुणसहित अंतःकरणोपादानकारण अविद्यांशांतील आभास जीव** आहे. जरी पंचदशीमध्यें विद्यारण्यस्वामींनीं अंतःकरणांतील आभासास जीव म्हटलें आहे; तथापि सुषुप्तींत अंतःकरण राहात नाहीं. म्हणून प्राज्ञरूप जीवावर जीवाचें लक्षण जात नाहीं. म्हणून अंतःकरण ज्याचा परिणाम आहे, तो साभास अविद्यांश जीव मानण्याचा त्यांचा अभिप्राय आहे. केवल आभासच जीव, ईश्वर नाहींत, तर अधिष्ठानचैतन्यासहित आभास जीवेश्वर आहेत. मायेच्या उपाधींमुळें ईश्वराचे ठिकाणीं सर्वज्ञतादि धर्म आहेत आणि अविद्योपाधीमुळें जीवाचे ठिकाणीं अल्पज्ञतादि धर्म आहेत. जीवेशचैतन्यें साभास आहेत, म्हणून यास आभासवाद म्हणतात.

वर सांगितलेल्या विवरणमतांत जीवेशचैतन्यांच्या दोन उपाधि न मानतां दोघांची अज्ञान ही एकच उपाधि मानिली आहे. दोघांचीहि अज्ञान उपाधि मानिली तर ईश्वरासहि अल्पज्ञत्व येईल अशी कोणीं शंका घेतली, तर विवरणकार असें समाधान करतात कीं, ज्या उपाधि-मध्यें प्रतिबिंब असतें, ती उपाधि आपले दोष प्रतिबिंबांतच दाखविते, बिंबांत नाहीं. जसें दर्पणरूप उपाधीमध्यें मुखाचें प्रतिबिंब होतें, तेथें दर्पणरूप उपाधीचे श्याम, पीत, लघुतादि अनेक दोष प्रतिबिंबाचे ठिकाणीं प्रतीत होतात. मुख्य बिंब जें मुख त्या ठिकाणीं प्रतीत होत नाहींत

तसें दर्पणस्थानीं जें अज्ञान त्यामध्यें प्रतिबिंबरूप जो जीव, त्याचे ठिकाणीं अज्ञानकृत अल्पज्ञतादि दोषांचे भान होते, बिंबरूप ईश्वराचे ठिकाणीं नाहीं. आभास आणि प्रतिबिंब यांचा इतका भेद आहे कीं, आभासपक्षांत आभास मिथ्या आहे, आणि प्रतिबिंबवादांत प्रतिबिंब मिथ्या नाहीं, सत्य आहे. प्रतिबिंबवादांत हें रहस्य आहे कीं, दर्पणांत जें मुखाचें प्रतिबिंब आहे, ती मुखाची छाया नाहीं. जिकडे पुरुषाचें मुख आणि पृष्ठ असतें तिकडेच मुख आणि पृष्ठ असलें तर त्यास छाया म्हणतात. प्रतिबिंबाचें मुख आणि पृष्ठ बिंबाहून विपरीत असतें म्हणून दर्पणात छायारूप प्रतिबिंब नाहीं. याकरितां असें मानणें योग्य आहे कीं, दर्पणास विषय करण्याकरितां निघालेली अंतः– करणवृत्ति दर्पणास विषय करून तत्काल दर्पणापासून माघारी फिरून पुनः कंठस्थित मुखासच विषय करते, म्हणजे ग्रीवास्थ मुखालाच पाहते. जसें भ्रमणवेगानें हातांतील कोलतीचें चक्राप्रमाणें भान होतें, खरोखरीं तें चक्र नसतें; त्याप्रमाणें दर्पण आणि मुख यांस विषय करण्यामध्यें वृत्तीच्या वेगानें दर्पणांत मुखाचें भान होतें येवढेंच. वस्तुतः वृत्ति कंठस्थित मुखच पाहात असतें. दर्पणांत मुख नाहीं किंवा छायाहि नाहीं. वृत्तीच्या वेगानें दर्पणांत मुखाची जी प्रतीति तेंच प्रतिबिंब म्हणावें. या रीतीनें दर्पणरूप उपाधीसंबंधानें एका कंठस्थित मुखाचेंच बिंबरूपानें आणि प्रतिबिंबरूपानें भान होतें. विचार करून पाहिलें, तर मुखाचे ठिकाणीं बिंबप्रतिबिंबभाव नाहींच. तसेंच अज्ञानरूप उपाधीसंबंधानें असंग, अद्वितीय चैतन्याचे ठिकाणीं बिंबस्थानीं ईश्वरभाव आणि प्रतिबिंबस्थानीं जीवभाव प्रतीत होतो. विचारदृष्टीनें ब्रह्मचैतन्याचे ठिकाणीं जीवेशभाव नाहींत, अज्ञानामुळें मिथ्या प्रतीत होतात. म्हणून स्वरूपानें बिंबप्रतिबिंब सत्य आहे, बिंबप्रतिबिंबभाव मिथ्या आहे हें विसरूं नये. कारण, बिंबप्रतिबिंबाविषयीं दृष्टान्तांत मुख आहे, दार्ष्टान्तांत चैतन्य आहे. म्हणून तीं दोन्हीं सत्य आहेत. आभासवादांत आभासाचें स्वरूप छायावान् आहे, म्हणून मिथ्या आहे. असा आभासवाद आणि प्रतिबिंबवाद यांच्यांत भेद आहे.

(३) अवच्छेदवादांत मायाविशिष्ट चैतन्य ईश्वर आणि व्यष्टि-अज्ञानविशिष्ट चैतन्य जीव असें म्हणतात. याप्रमाणें ग्रंथकारांचीं जीवेश्वरस्वरूपाविषयीं मतें भिन्न असलीं, तरी सर्व ग्रंथकारांची

प्रक्रिया–सरणी अद्वैत आत्मज्ञानाकरितांच आहे. म्हणून ज्या प्रक्रियेनें जिज्ञासूला आत्मबोध होईल तीच प्रक्रिया त्यानें उत्तम समजावी. मंद मुमुक्षूकरितां आभासवादाची प्रक्रिया चांगली आहे म्हणून वाक्यवृत्ति आणि उपदेशसाहस्त्री या ग्रंथांत भाष्यकारांनीं तीच प्रक्रिया लिहिली आहे म्हणून सर्वसामान्य दृष्टीनें आभासवादच मुख्य आहे. याकरितां माया, तिच्यांत आभास आणि अधिष्ठानचैतन्य असा सर्वशक्ति-सर्वज्ञतादिसहित तोच ईश्वर असून तत्पदाचा वाच्य आहे. व्यष्टिअविद्या, तिच्यांत आभास आणि अधिष्ठानचैतन्य असा अल्पशक्ति, अल्पज्ञतादि-धर्मसहित जीव असून तो त्वंपदाचा वाच्य आहे. त्या दोघांची एकता " तत्त्वमसि " या वाक्यानें सांगितली आहे; पण त्या त्या पदांचें वाच्यार्थ घेऊन एकता होणें शक्य नाहीं. म्हणून तत्पदाच्या वाच्यार्थांतील एक भाग म्हणजे आभाससहित माया आणि मायाकृत, सर्वशक्ति, सर्वज्ञतादि धर्म यांचा त्याग करून चैतन्यभागाचे ठिकाणीं तत्पदाची भागत्यागलक्षणा करावी. त्याचप्रमाणें त्वंपदाच्या वाच्यार्थांतील आभाससहित अविद्यांश आणि तत्कृत अल्पशक्ति, अल्पज्ञतादि धर्म यांचा त्याग करून चैतन्य-भागाचे ठिकाणीं त्वंपदाची भागत्यागलक्षणा करावी. याप्रमाणें भाग-त्यागलक्षणा केली असतां जीवेश्वरस्वरूपांतील लक्ष्य जो चैतन्यभाग त्याची एकता "तत्त्वमसि" महावाक्य प्रतिपादन करते. त्याचप्रमाणें अथर्वणिकांचें महावाक्य "**अयमात्मा ब्रह्म**" म्हणजे "हा तुझा आत्मा ब्रह्म" आहे असें आहे. यांत आत्मा शब्दाचा वाच्यार्थ जीव आणि ब्रह्म शब्दाचा वाच्यार्थ ईश्वर आणि लक्ष्यार्थ साक्षी व ब्रह्मचैतन्य आहे. ऋग्वेदाचें महावाक्य "**प्रज्ञानं ब्रह्म**" यांतहि प्रज्ञान शब्दाचा वाच्यार्थ जीव आणि ब्रह्म शब्दाचा वाच्यार्थ ईश्वर आणि लक्ष्यार्थ साक्षी व ब्रह्मचैतन्य आहे. यजुर्वेदांतील महावाक्य "**अहं ब्रह्मास्मि**" यांतहि अहं शब्दाचा वाच्यार्थ जीव आणि ब्रह्म शब्दाचा वाच्यार्थ ईश्वर आणि लक्ष्यार्थ साक्षी व ब्रह्मचैतन्य आहे. जशी महावाक्यांत भागत्याग-लक्षणा आहे, तशी "**सत्यं ज्ञानमनंतं ब्रह्म**" इत्यादि वाक्यांतहि सत्य, ज्ञान, अनंत[१] इत्यादि पदेंहि भागत्यागलक्षणेनेंच शुद्ध ब्रह्माचें बोधन करतात; शक्तिवृत्तीनें बोधन करीत नाहींत. कारण, शुद्ध ब्रह्म कोणत्याहि पदाचे वाच्य नाहीं, हा सिद्धान्त आहे. म्हणून सर्व पदें

१. अनंत–आनंद. अंतवान पदार्थाच्या ठिकाणीं आनंद नसतो.

विशिष्टाचींच वाचक आहेत, आणि केवल शुद्ध लक्ष्य आहे. (१) मायेची अपेक्षिक सत्यता आणि चैतन्याची निरपेक्षिक सत्यता मिळून सत्पदाचें वाच्य आहे, आणि निरपेक्षिक सत्य लक्ष्य आहे. (२) बुद्धिवृत्तिरूपज्ञान आणि स्वयंप्रकाशज्ञान हीं दोन्ही मिळून ज्ञानपदाचें वाच्य, आणि केवलस्वयंप्रकाशज्ञान लक्ष्य आहे. (३) अनुकूलविषयसंबंधजन्य सुखाकार सात्त्विक अंतःकरणाची वृत्ति आणि परमप्रेमास्पद स्वरूपसुख हीं दोन्ही मिळून आनंदपदाचें वाच्य, आणि वृत्तिभाग टाकून स्वरूपसुखभाग लक्ष्य आहे. या रीतीनें सर्व पदांची शुद्धाचे ठिकाणीं लक्षणा संक्षेपशारीरककारांनीं सांगितली आहे. याप्रमाणें जीवब्रह्माचें ऐक्याचा निश्चय करण्यास महावाक्यांच्या दोन्ही पदांचें ठिकाणीं लक्षणा अंगीकारावी लागते.

(६८) एकाच पदाचें ठिकाणीं लक्षणा मानणाराचें मत व खंडण.

कोणी असें म्हणतात कीं, दोन पदांचे ठिकाणीं लक्षणा मानण्यापेक्षां एक पदाचे ठिकाणीं लक्षणा मानूनहि भागण्यासारखें आहे. म्हणून दोन पदांचे ठिकाणीं लक्षणा मानणें निष्फल आहे. जरी सर्वज्ञतादिधर्मवान् ईश्वराची अल्पज्ञतादि धर्मवान् जीवाशीं एकता घडत नाहीं, तरी एकपदाचें लक्ष्य जें शुद्ध त्याची दुसऱ्या विशिष्टाशीं एकता घडण्यास हरकत नाहीं. यास दृष्टान्त असा कीं, 'शूद्र मनुष्य ब्राह्मण आहे,' असें जर कोणी वाक्य उच्चारण केलें, तर शूद्रत्वधर्मविशिष्ट मनुष्याची ब्राह्मणत्व धर्मविशिष्टाशीं एकता म्हणणें विरुद्ध आहे; परंतु 'मनुष्य ब्राह्मण आहे' असें वाक्य उच्चारण केलें,तर शूद्रत्वधर्मरहित शूद्र मनुष्याची ब्राह्मणत्त्वधर्मविशिष्टाशीं एकता म्हटली तर विरोध नाहीं. त्याचप्रमाणें जीव किंवा ईश्वर यांच्या वाचक पदांपैकीं कोणत्याहि एका पदाचे ठिकाणीं लक्षणा करून लक्ष्य शुद्धचैतन्याची ईश अथवा जीवपदाच्या विशिष्टाशीं एकता होण्यास हरकत नाहीं.

परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं. एक पदाचे ठिकाणीं लक्षणा मानणारास कोणत्या पदाच्या ठिकाणीं लक्षणा मानतां असें विचारावें. महावाक्यांतील प्रथम पदाचें ठिकाणीं किंवा द्वितीय पदाचे ठिकाणीं? (चार महावाक्यांपैकीं "तत्त्वमसि" या वाक्यांत ईशवाचक पद प्रथम

आहे, आणि जीववाचक पद द्वितीय आहे, आणि बाकींच्या तिन्ही वेदांच्या महावाक्यांत जीववाचक पद प्रथम आहे, आणि ईशवाचक पद द्वितीय आहे. ही गोष्ट लक्षांत ठेविली म्हणजे एका पदाचे ठिकाणीं लक्षणा करणें कसें निष्फल आहे, हें लक्षात येईल.) चारी वाक्यांतील प्रथम पदाच्या ठिकाणीं लक्षणा मानावी असें म्हणेल, तर "तत्त्वमसि" या वाक्याचा अर्थ ईश्वराधिष्ठानब्रह्मचैतन्य, अल्पज्ञतादिधर्मविशिष्ट-संसारी जीवरूप आहे, अशी एकता होईल; आणि तीन महावाक्यांचा अर्थ जीवाधिष्ठानसाक्षिचैतन्य, सर्वज्ञतादि धर्मवान असंसारी ईश्वररूप आहे अशी एकता होईल. द्वितीय पदांत एकता मानली तर याचे उलट अर्थ होईल. एकंदरींत कोणत्याहि एका पदाच्या ठिकाणी लक्षणा मानली तर महावाक्यांत अर्थाचा परस्पर विरोध होईल, परंतु हें इष्ट नाहीं.

आणि जर असें म्हणेल कीं, प्रथम किंवा द्वितीय पदाची लक्षणा करावी, असें आमचें म्हणणें नाहीं, फक्त ईश्वरवाचक पदाच्या ठिकाणी लक्षणा करावी; मग ते ईश्वरवाचक पद प्रथम असो वा द्वितीय असो; पण हेंहि म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, जर ईश्वरवाचक पदाच्या ठिकाणी लक्षणा मानली, तर ईश्वराचे लक्ष्य शुद्धब्रह्म आहे. त्याची सर्व अनर्थं, अल्पज्ञता, पराधीनता, जन्ममरणादि दुःखसाधनें यांची खाण जो संसारी जीव, त्या जीवाशीं एकता होईल; परंतु अशी एकता मानण्यानें मोक्षाची व पुरुषार्थाची हानि होईल. म्हणजे तत्पदाचें लक्ष्य जें असंग, अद्वितीय, मायारहित शुद्धचैतन्य, तें काम, कर्म, अविद्याधीन, अल्पज्ञ, अल्पशक्ति, परिच्छिन्न, पापपुण्य, सुखदुःख, जन्ममरण, गमनागमनादि अनंत अनर्थांचें पात्र आहे, असा महावाक्यांचा अर्थ होईल. आणि याच अर्थाच्या ठिकाणी जिज्ञासूनें बुद्धीची स्थिति केली तर तशीच स्थिति प्राणवियोगानंतर त्यास प्राप्त होईल. कारण, मरणकालीं जशी बुद्धि असते तशी स्थिति प्राप्त होते. वेदाध्ययनादि महापरिश्रम करून शेवटीं वेदान्तविचारानें अशी स्थिति प्राप्त होत असेल, तर अशी स्थिति बहिर्मुखविषयासक्त जीवांना सहज प्राप्त आहे. मग वेदाध्ययनादि परिश्रम करण्यांत अर्थ काय? वेदान्त विचाराचें 'सकलानर्थनिवृत्ति' आणि 'परमानंदप्राप्ति' हें मुख्य फल आहे. तें तर एका ईश्वरवाचक पदाच्या ठिकाणी लक्षणा करून प्राप्त होत नाहीं. म्हणून दोन्ही पदांचे ठिकाणी लक्षणा मानणें अवश्य आहे.

आतां जर असें म्हणेल कीं, ईशवाचक पदाचे ठिकाणीं लक्षणा न मानता फक्त जीववाचक पदाच्या ठिकाणीं लक्षणा मानावी. तशी मानली म्हणजे महावाक्यांचा अर्थ असा होईल कीं, त्वंपदाचा लक्ष्य जो चैतन्यभाग (साक्षी) तो सर्वशक्ति, सर्वज्ञ, स्वतंत्र, जन्मादिबंधरहित, ईश्वरस्वरूप आहे, या अर्थाच्या ठिकाणीं मुमुक्षूनें बुद्धीची स्थिति केली तर त्यास उत्तम ईश्वरभावाचीच प्राप्ति होईल, आणि पुरुषार्थहि सफल होईल. हें म्हणणें दिसण्यांत बरें दिसलें तरी तत्त्वतः अयुक्त आहे. कारण, त्वंपदाचें लक्ष्य जो साक्षी तो ईश्वररूप आहे, हें म्हणणें संभवत नाहीं. याचा अभिप्राय असा कीं, त्वंपदाची लक्षणा व्यापक चैतन्याच्या ठिकाणीं आहे, किंवा जितक्या देशांत जीवाची उपाधि आहे, तितक्या देशस्थित साक्षीचैतन्याचे ठिकाणीं आहे ? जर व्यापक चैतन्याचे ठिकाणीं त्वंपदाची लक्षणा म्हणेल तर तें अशक्य आहे. कारण, वाच्यार्थांत असणाऱ्या पदार्थांपैकीं एका पदार्थाचे ठिकाणीं भागत्यागलक्षणा होते. जीवाच्या स्वरूपामध्यें व्यापकचैतन्य नाहीं, फक्त जीवपणाच्या उपाधिदेशामध्यें स्थित साक्षीचैतन्याचाच प्रवेश आहे. म्हणून साक्षीचैतन्याचे ठिकाणीं लक्षणा मानली पाहिजे, व्यापक ब्रह्मचैतन्याचे ठिकाणीं मानतां येणार नाहीं. त्या लक्षित साक्षीचैतन्याचे ठिकाणीं सर्वांच्या हृदयांत प्रेरकत्व, सर्व प्रपंचांत व्यापकत्व इत्यादि ईश्वरधर्मांचा असंभव आहे,शिवाय साक्षी सदा अपरोक्ष आहे, त्याचे ठिकाणीं परोक्षतादि ईश्वरधर्मांचा अत्यंत असंभव आहे. आणि शिवाय मायारहित साक्षीचैतन्यास मायाविशिष्ट ईश्वर म्हणणें अयोग्य आहे, म्हणून फक्त जीववाचक पदाच्या ठिकाणीं लक्षणा मानून साक्षीचैतन्याचा ईश्वराशीं अभेद म्हटला, तर महावाक्य असंभाव्य अर्थाचें प्रतिपादन करतें असें म्हणणें प्राप्त होईल. आणि दोन्ही पदाचे ठिकाणीं लक्षणा मानली तर कोणताहि दोष येणार नाहीं. कारण, एकतेचे विरोधी धर्म दोन्ही वाच्यार्थाचे ठिकाणीं आहेत. त्या सर्वांचा त्याग करून त्या दोन्ही पदांचे ठिकाणीं सर्वधर्मरहित प्रकाशरूप चैतन्य आहे, त्या चैतन्याचे ठिकाणीं दोन्ही पदांची लक्षणा करावी. या रीतीनें **उपाधि आणि उपाधिकृत धर्मानें चैतन्याचा भेद आहे, स्वरूपानें नाहीं.** त्या उपाधींचा आणि उपाधिकृत धर्मांचा त्याग केला असतां दोन्ही पदांचें लक्ष्य जें चैतन्य त्यांची एकता संभवते. जशी फक्त घटाकाशांतील

घटदृष्टि त्यागून मठविशिष्ट आकाशाशीं एकता घडत नाहीं, मठदृष्टीचा त्याग केला असतां संभवतें; त्याप्रमाणें एकपदाच्या ठिकाणीं लक्षणा करून इष्ट एकता संभवणार नाहीं. म्हणून दोन्ही पदांचे ठिकाणीं लक्षणा करून अखंड अद्वितीय चैतन्यामध्यें एकता घडते. आणि हेंच सर्व वेदांच्या महावाक्यांचें तात्पर्य आहे. याप्रमाणें महावाक्यार्थाचें चिंतन ओतप्रोत भावानें करावें. ओतप्रोत भाव म्हणजे 'तत् त्वं' आणि 'त्वं तत्' असा आहे, 'तत् त्वं' या चिंतनानें तत् पदार्थाचें त्वं पदार्थाशीं चिंतन सांगितलें. याचें फल त्वं पदाचा अर्थ जो साक्षी तो नित्य अपरोक्ष आहे, म्हणून तत्पदवाच्यार्थामध्यें असलेली परोक्षतेची भ्रांति निवृत्त होते. आणि 'त्वं तत्' अशा चिंतनानें त्वंपदार्थाचा तत्पदार्थाशीं अभेदनिश्चय होतो. तत्पदाचा लक्ष्यार्थ व्यापक आहे. म्हणून साक्षीच्या ठिकाणची परिच्छिन्नतेचीं भ्रांति निवृत्त होते. याच रीतीनें बाकीच्या महावाक्याचें ओतप्रोत भावानें चिंतन करावें.

(६९) *महावाक्यविचाराविषयीं शिष्यास उपदेश.*

हे शिष्य, भागत्यागलक्षणेनें जीवब्रह्माची एकता सर्व श्रुतिस्मृति प्रतिपादन करतात तसेंच तूंहि चिंतन कर. म्हणजे तुझा संसारभाव निवृत्त होऊन स्वतःसिद्ध ब्रह्मभाव प्राप्त होईल. याप्रमाणें स्वप्नांत मिथ्या गुरूंचा उपदेश ऐकून अग्रधदेव कृतार्थ झाला. प्रथम कृतार्थता झाली असें त्यास वाटलें खरें; तरी पण अज्ञान नष्ट झाल्याचा निःसंदेह बोध सहसा कोणासहि होत नाहीं. त्याप्रमाणें अग्रधदेवाची स्थिति होऊन त्यानें गुरूस पुनः प्रश्न केला कीं, महाराज, आपण सांगितलेला ग्रंथ मी अर्थपूर्वक श्रवण केला; परंतु या संसारदुःखाचें मूळ जें अज्ञान ते अद्याप मला भासतें. त्याच्या निवृत्तीचा उपाय मला सांगा. अशी प्रार्थना ऐकून गुरूंनीं सांगितलें कीं, बाबारे, वर सांगितल्याप्रमाणें महावाक्याचा वारंवार विचार कर. त्यानेंच अज्ञान नष्ट होईल. त्यास दुसरा उपायच नाहीं. या गुरु–आज्ञेप्रमाणें महावाक्याचा वारंवार विचार करून अग्रधदेवानें आपल्या कृतार्थतेचा अनुभव मोठ्या आनंदानें गर्जना करून सांगितला. अग्रधदेवास निद्रेमुळें ज्याप्रमाणें वनदुःख झालें, आणि ज्या उपदेशानें संसारवनाचा नाश होऊन परमानंद प्राप्त झाला, त्याप्रमाणें जीवास आत्म्याचे ठिकाणीं अज्ञानानें दुःखरूप जगत प्रतीत होतें, त्याचा नाशहि मिथ्या गुरूंच्या उपदेशानें होऊन

परमानंदाची प्राप्ति होईल, याकरितां जिज्ञासूनें वारंवार महावाक्याचा विचार करावा.

सहाव्या तरंगाचे रहस्य

वेदान्तशास्त्रांत प्रामुख्यानें जगन्मिथ्यात्व आणि जीवब्रह्मैक्य हे दोनच विषय प्रतिपाद्य असतात. त्यांत जगताच्या मिथ्यात्वसिद्धीस ग्रंथकारांनीं मुख्यत्वानें चतुर्थ तरंगांत अनिर्वचनीयख्याति प्रतिपादनाचे वेळीं आरंभ केला. पुन्हां पांचव्या तरंगांत दुसऱ्या प्रकारानें तेंच सांगितलें. या (सहाव्या) तरंगाच्या आरंभापासून दृष्टिसृष्टिवादाचें स्वरूप सांगण्यापर्यंत (पान २०६ ते २३० पर्यंत) स्वप्नदृष्टान्तानें जगन्मिथ्यात्वच प्रतिपादन केलें. त्यापुढें आत्मब्रह्मैक्यसिद्धीकरितां अग्रधदेवाचें स्वप्न सांगून महावाक्यनिर्णयद्वारां जीवब्रह्मैक्य सिद्ध केलें.

स्वप्नाप्रमाणें जागृदव्यवहार मिथ्या आहे, हा निश्चय होणें फार दुर्घट असल्यामुळें वेदान्तशास्त्रावरील सर्व ग्रंथकार स्वप्नाप्रमाणें जगन्मिथ्यात्व सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करतात. कारण, जगन्मिथ्यात्व-निश्चयावरच जीवब्रह्मैक्य आणि नित्यनिरतिशयानंदरूप मोक्षाची प्राप्ति अवलंबून आहे. स्वप्न मिथ्या आहे, हें सर्वांस मान्य असतें. कारण, स्वप्न पदार्थांचा जागृतींत कांहीं उपयोग होत नाहीं, व त्यांची जागृतींत प्रतीतिहि येत नाहीं; पण ज्या कारणांनीं तें मिथ्या असतें, त्या कारणांची फारशी कोणाला माहिती नसतें. तें मुख्य कारण हेंच कीं, स्वप्नपदार्थांच्या उत्पत्तीस अवश्य असणाऱ्या देशकालांची अनुकूलता नसते. योग्य देशकाल अनुकूल नसतां पदार्थ उत्पन्न होऊन स्वप्नांत प्रतीत होतात, म्हणून ते मिथ्या असतात. त्याचप्रमाणें जागृत्पदार्थो-त्पत्तीस म्हणजे सृष्टीच्या उत्पत्तीस योग्य देशकाल तर नाहींतच; परंतु देशकालांचा मुळींच अभाव असतां जागृत सृष्टींतील पदार्थ उत्पन्न होऊन प्रत्यक्ष प्रतीत होतात, म्हणून ते स्वप्नाप्रमाणें मिथ्या आहेत. स्वप्नमिथ्यात्वनिश्चयाप्रमाणें हिशेबानें जगताच्या ठिकाणीं मिथ्यात्व असलें, तरी ती गोष्ट जीवास पटत नाहीं हें फार आश्चर्य आहे; पण आश्चर्य तरी कसलें? त्याजबद्दल कोणी विचारच करीत नाहींत, असो

या जगन्मिथ्यात्वासंबंधानें जितक्या शंका शिष्यमुखानें उत्थापन करणें ग्रंथकारास अवश्य वाटलें, तितक्या शंका उत्थापन करून त्यांचें युक्ति-पूर्वक समाधानहि या ग्रंथांत सांगितलें. आतां शास्त्रसंस्कार असलेले कांहीं लोक निराळ्या शंका करीत असतात. त्यांतील विशेष महत्वाच्या शंका व समाधान सांगण्याचा विचार आहे.

(१) शंका पहिली व समाधान.

शंका :— शुक्तीवर रजत अनिर्वचनीय उत्पन्न होतें. आणि शुक्तिज्ञानानें त्याचा नाश होतो, असें आपण म्हणतां; तर व्यवहारांतील पदार्थांच्या उत्पत्तिनाशांची ज्याप्रमाणें प्रत्यक्ष प्रतीति होते, म्हणजे ह्या घटाची आतां कुंभारादि सामुग्रीपासून उत्पत्ति झाल्याची आणि त्याचप्रमाणें सोटा मारून झालेल्या घटनाशाची प्रत्यक्ष प्रतीति होते, त्याप्रमाणें शुक्तीवर अनिर्वचनीय रजत उत्पन्न झाल्याची, तसेंच शुक्तिज्ञानानें रजत नाशाची प्रत्यक्ष प्रतीति होत नाहीं. फक्त रजताची मात्र प्रतीति होते. म्हणून अनिर्वचनीय ख्यातीनें रजताची उत्पत्ति होते, हें म्हणणें संभवत नाहीं.

समाधान :— शुक्तीचे ठिकाणीं रजताचा उत्पत्तिनाश होतो; परंतु त्या उत्पत्तिनाशाची प्रतीति येत नाहीं, हें खरें; प्रतीति आली नाहीं म्हणजे त्या पदार्थास उत्पत्तिनाश नसतोच असें म्हणतां येणार नाहीं. रजताच्या उत्पत्तिनाशाची प्रतीति येत नाहीं, याचें कारण लक्षांत येण्यास अध्यासासंबंधीं थोडासा जास्त खुलासा करणें अवश्य आहे. तो असा :— स्वरूपाध्यास आणि संसर्गाध्यास असा अध्यासांत भेद आहे.

(१) **ज्या अध्यासांत अध्यस्तपदार्थाचा अधिष्ठानाशीं कोणत्याहि प्रकारचा संबंध नसून त्याची प्रतीति होते, त्यास स्वरूपाध्यास म्हणतात.** दृष्टान्तांत शुक्तीचे ठिकाणीं रजताचा कोणत्याहि प्रकारचा संबंध नाहीं; परंतु रजताची प्रतीति होते, तो रजताचा स्वरूपाध्यास म्हणावा. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे अधिष्ठानावर अध्यस्तपदार्थांची अनिर्वचनीय उत्पत्ति होऊन प्रतीति येते, तो स्वरूपाध्यास.

(२) **ज्या अध्यासांत दोन पदार्थांच्या संबंधामुळें एकाच्या धर्माची दुसऱ्या पदार्थावर प्रतीति येते, त्यास संसर्गाध्यास म्हणतात.** यास दृष्टांत तांबड्या फुलावर स्फटिक ठेविला असतां फुलांच्या तांबड्या रंगाची प्रतीति स्फटिकांत येते. यांत तांबड्या रंगाचा संबंध

स्फटिकाशीं आहेच. म्हणून स्फटिकाच्या ठिकाणीं तांबड्या रंगाची अनिर्वचनीय उत्पत्ति मानण्याची आवश्यकता नाहीं. या अध्यासाचा अन्यथाख्यातीनें निर्वाह होतो. तिसरा एक अन्योन्याध्यासहि आहे. तो असा--

(३) **ज्या अध्यासांत अधिष्ठानाचे धर्म अध्यस्तावर आणि अध्यस्ताचे धर्म अधिष्ठानावर प्रतीत होतात, त्यास अन्योन्याध्यास म्हणतात.** याची प्रतीति स्वप्नांत चांगली येते. कशी ही पाहा :-- स्वप्नाधिष्ठान साक्षिचैतन्याचे ठिकाणीं स्वप्नस्थपदार्थांचा कोणत्याहि प्रकारचा संबंध नसून, त्यांची प्रतीति येते. म्हणून त्यांच्या उत्पत्तीबद्दल अनिर्वचनीयख्याति मानून त्यांचा स्वरूपाध्यास समजतात; आणि त्या स्वप्नस्थ पदार्थांत स्वप्नकालीं जी सत्यता प्रतीत होतें, ती त्या पदार्थांची नसून अधिष्ठानाची सत्यता कल्पित पदार्थाचे ठिकाणीं प्रतीत होते. म्हणून सत्यतेच्या प्रतीतिविषयीं प्रौढीवादानें अन्यथाख्यातीनें निर्वाह करता येतो; परंतु अनिर्वचनीयख्यातीविषयींच ज्या ग्रंथकाराचा आग्रह आहे, ते अधिष्ठानाच्या सत्यतेची प्रतीति अन्यथाख्यातीनें न मानतां त्या सत्यतेचा मिथ्या पदार्थांशीं **अनिर्वचनीयसंबंध** होऊन प्रतीति येते असें म्हणतात. सत्यतेची उत्पत्ति मानणें अशक्य असलें तरी सत्यतेच्या **संबंधाची** अनिर्वचनीय उत्पत्ति मानण्यास हरकत नाहीं. या अभिप्रायानें ते सर्वत्र अनिर्वचनीयख्यातीच मानतात. असो. या अन्योन्याध्यासांत स्वरूपाध्यास आणि संसर्गाध्यास यांचा समावेश असतो. आतां आत्म्याचे ठिकाणीं अनात्म्याचा आणि अनात्म्याचे ठिकाणीं आत्म्याचा असा अन्योन्याध्यास वेदान्ती मानतात. अध्यस्त पदार्थ मिथ्या असतो, असा वेदान्तशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्ताप्रमाणें आत्म्याच्या ठिकाणीं स्थूलसूक्ष्मशरीरांचा आणि त्यांच्या कृशत्व, स्थूलत्व, बधिरत्वादि धर्मांचा अध्यास आहे, म्हणून ते मिथ्या आहेत. त्याचप्रमाणें स्थूलसूक्ष्म अनात्म शरीराचे ठिकाणीं सदत्वादिरूप आत्म्याचा अध्यास आहे, म्हणून सदत्वादिरूप आत्माहि मिथ्या आहे. आत्मा व अनात्मा दोन्ही मिथ्या झाले, तर सत्य कांहींच शिल्लक राहत नाहीं. म्हणजे शून्यवाद सिद्ध होतो, अशी शंका अन्योन्याध्यासावर कांहीं लोक करतात; परंतु वर जो संसर्गाध्यास आणि स्वरूपाध्यास यांतील भेद सांगितला आहे, त्याचा विचार केला म्हणजे आत्म्याच्या ठिकाणीं शरीरादि अनात्म पदार्थांचा अध्यास असल्यामुळें

ते मिथ्याच आहेत. आतां अनात्म पदार्थांचे ठिकाणीं आत्म्याचा संसर्गाध्यास मानल्यामुळें अनात्म्याशीं असलेला संसर्ग मात्र अध्यस्त आहे. म्हणून तो संसर्ग मिथ्या आहे, आत्मा सत्य आहे, म्हणून शून्यवाद म्हणणें संभवत नाहीं. अशा रीतीनें अध्यस्त पदार्थांतील अंतर्गत भेद ध्यानांत आणून शुक्तीच्या ठिकाणीं होत असलेला रजताचा उत्पत्ति-विनाश कां प्रतीत होत नाहीं, याचा आतां विचार करूं.

शुक्तीचे ठिकाणीं अध्यस्त असलेल्या रजतांत शुक्तीच्या " इदं "तेचा संबंध अध्यस्त आहे म्हणून " इदं रजतं " अशी रजताची प्रतीति होते. जसा शुक्तीच्या इदंतेचा संबंध रजताशीं आहे, तसा शुक्तीच्या ठिकाणीं असणाऱ्या " प्राक्सिद्धत्व[१] " धर्माचाहि रजताशीं संबंध आहे. कारण रजताच्या प्रतीतिकाळाच्या पूर्वीं शुक्ति आहे म्हणून शुक्तीच्या ठिकाणीं प्राक्सिध्दत्व आहे. त्या प्राक्सिद्ध धर्माचा इदंतेप्रमाणें रजतामध्यें अध्यास होतो. म्हणूनच आतां उत्पन्न झालेलें रजत मी पाहात आहें, अशी प्रतीति होते. या प्रतीतीचा विषय प्राक्जातत्व[२] आहे; परंतु तें प्राक्जातत्व वास्तविक रजतांत तर नाहींच, रजतांत फक्त " इदानींजातत्व[३] " आहे.असें असतांहि रजतांत प्राक्जातत्व प्रतीत होतें, म्हणून रजतामध्यें प्राक्जातत्व धर्माची (उत्पत्ती होऊन) प्रतीति मानावी, तर विनाकारण गौरव करावा लागतो. म्हणून अन्यथाख्यातीने इदंतेप्रमाणें शुक्तीच्या ठिकाणीं असणाऱ्या प्राक्जातत्व धर्माची प्रतीति मानणेंच योग्य आहे. त्या शुक्तिनिष्ठ प्राक्जातत्वधर्माच्या प्रतीतीनें रजतनिष्ठ ' इदानींजातत्व ' धर्माच्या प्रतीतीस प्रतिबंध होतो. त्या प्रतिबंधामुळें रजताची उत्पत्ति होत असूनहि त्या उत्पत्तीची प्रतीति होत नाहीं. कारण, प्राक्सिद्धता आणि वर्तमानोत्पत्ति या परस्परविरोधी आहेत. या रीतीनें शुक्तीच्या ठिकाणीं असणाऱ्या प्राक्सिद्धतेच्या संबंधाच्या प्रतीतीमुळें रजतोत्पत्तीच्या प्रतीतीस प्रतिबंध होतो. म्हणून रजताच्या उत्पत्तीची प्रतीति येत नाहीं. आतां शुक्तिज्ञानानें रजताचा नाश होत असूनहि रजत नाश झाल्याची प्रतीति होत नाहीं, त्याचेंहि कारण असेंच आहे. असें पहा कीं, अधिष्ठान शुक्तिज्ञानानें रजताचा नाश होतो. नाश म्हणजे बाधनिश्चय होतो. (शुक्तींत कालत्रयीं रजत

---

१. पूर्वीं असणें. २. भूतकालीं (पूर्वींच,) उत्पन्न झालेपणाचा धर्म. ३. वर्तमानकाली (आतांच) उत्पन्न झालेपणाचा धर्म.

नाहीं या निश्चयास बाध म्हणतात) तो बाधनिश्चय रजतनाशाच्या प्रतीतीस प्रतिबंधक आहे. कारण, नाशाच्या ज्ञानात प्रतियोगाचें ज्ञान[1] (निमित्त) कारण असतें. रजताच्या नाशाचे प्रतियोगी रजत आहे. पण बाधनिश्चयानें प्रतियोगी रजताचा त्रैकालिकात्यंताभाव निश्चित आहे, आणि ज्याच्या अभावाचा निश्चय झालेला असतो, त्याच्या नाशाचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. म्हणून रजतनाशाची प्रतीति होत नाहीं. दुसऱ्या रीतीनें असेंहि म्हणतां येईल कीं, जसा दंडानें घटाचा चूर्णिभावरूप नाश होतो, त्याप्रमाणें कल्पित पदार्थांचा नाश होत नाहीं. फक्त अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें, अज्ञानसहित कल्पित पदार्थांची निवृत्ति अधिष्ठानरूपच होते. म्हणून अधिष्ठान शुक्तिरूपच असलेला रजताचा नाश अनुभवसिद्ध असतां रजताच्या निवृत्तीचा अनुभव येत नाहीं. हें म्हणणें साहस आहे. एकंदरीत कल्पित रजताची उत्पत्ति होते; परंतु **शुक्तीच्या प्राक्सिद्धत्व धर्मप्रतीतीनें रजतोत्पत्तीची प्रतीति होत नाहीं. आणि रजतनाशप्रतीतीचा प्रतिबंध रजताच्या बाधनिश्चयानें होतो; म्हणून नाशाची प्रतीति येत नाहीं, आणि दुसऱ्या रीतीनें कल्पिताचा नाश अधिष्ठानरूप असतो व त्याची प्रतीतीहि होते**, असें वरील शंकेचें समाधान आहे.

(२) शंका दुसरी व समाधान.

शंका:—अहो, प्रत्यक्ष प्रमाणानें आम्हांस जगत् सत्य वाटतें; परंतु वेदान्तमतानें वारंवार जगत् मिथ्या आहे, जगत् मिथ्या आहे, असें सांगतात. त्यासंबंधीं अशी शंका येते कीं, "जगन्मिथ्या आहे" या वाक्यांत सांगितलेला जगतावरील **मिथ्यात्वधर्म** मिथ्या आहे किंवा सत्य आहे ? यांतील कोणत्याहि प्रश्नास आपण अस्तिपक्षीं उत्तर दिलें, तर ब्रह्माचे अद्वितीयत्व टिकणार नाहीं. असें समजा कीं, यज्ञदत्तानें देवदत्तास "तूं लबाड आहेस" असें म्हटलें. देवदत्तानें त्यास विचारलें कीं, "तूं मला लबाड म्हणतोस; पण हें तुझें लबाड म्हणणें मिथ्या आहे कीं, सत्य आहे ?" यज्ञदत्तानें उत्तर दिलें, 'तूं लबाड आहेस, हें माझें म्हणणें मिथ्या आहे.' मग देवदत्त त्यास म्हणतो, 'या तुझ्या उत्तरावरूनच मी लबाड नाहीं, हें आपोआपच सिद्ध झालें.' त्याचप्रमाणें जगतावरील मिथ्यात्वहि मिथ्या आहे, असें आपण उत्तर द्याल, तर त्या

---

१. नाशक. उदाहरण—घटाभावाचा प्रतियोगी नाशक घट.

उत्तरावरून जगत् मिथ्या नाहीं तर सत्य आहे हेंच सिद्ध होईल. मग तुमचें ब्रह्म एक सत्य आणि दुसरें जगत् सत्य होऊन द्वैतापत्ति येईल. बरें, ही द्वैतापत्ति टाळण्याकरितां जगतावरील मिथ्यात्व सत्य आहे, असें म्हणाल, तरीहि ब्रह्म सत्य व जगतावरील मिथ्यात्वहि सत्यच असल्यानें अद्वैतहानीचा प्रसंग येणारच. कांहीं म्हटलें तरी द्वैतसिद्धि होऊन स्वप्न-दृष्टान्तानें जागृति मिथ्या ठरत नाहीं.

समाधानः—शंका प्रथमदर्शनीं अगदीं सरळ, युक्तीची आणि उत्तर देण्यास फार कठीण आहे, असें कोणासहि वाटेल; परंतु पूर्वाचार्यांनीं याचा विचार करून उत्तर देऊन ठेविलें आहे. प्रथम प्रत्यक्षादि सहा प्रमाणांत श्रुतिप्रमाण बलवान आहे असें मागें सांगितलें आहे त्याचें स्मरण ठेवून आतां समाधान सांगूं त्याचा विचार करावा. ज्याचे ठिकाणीं धर्म असतात त्यास धर्मी म्हणतात. जगताचे ठिकाणीं प्रत्यक्ष प्रमाणानें सत्यत्वधर्म आणि श्रुतिप्रमाणानें मिथ्यात्वधर्म असे प्रतीत होतात. म्हणजे धर्मी जें जगत् त्यावर सत्यत्व आणि मिथ्यात्व असे परस्पर विरुद्धधर्म प्रतीत होतात. आतां प्रश्न असा येतो कीं, सत्यत्वधर्म मिथ्यात्वधर्माचा तिरस्कार करील किंवा मिथ्यात्वधर्म सत्यत्वधर्माचा तिरस्कार करील. म्हणजे कोण कोणाचा तिरस्कार्य आहे, येवढाच विचार कर्तव्य आहे. प्रथम ही गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे कीं, पुरुषबुद्धिकृत प्रत्यक्षापेक्षां अपौरुषेय श्रुति बलवान आहे, हें मागें अनेकवेळां सांगितलेंच आहे.

वरील शंकेचें समाधान निरनिराळ्या रीतींनीं अनेक ग्रंथकारांनीं केलें आहे. त्यांत एकदोन ग्रंथकारांनीं केलेलें समाधान साधारण समजण्यासारखें आहे. म्हणून त्याचा सारांश येथें देतों.

अद्वैतदीपिकाकारः—असें म्हणतात कीं, "**प्रमाणसिद्ध एका धर्मापासून स्वसमान सत्तावान धर्मीच्या ठिकाणीं स्वविरोधि धर्माचा प्रतिक्षेप (तिरस्कार) होतो.**" जगत् श्रुतिप्रमाणानें व युक्तीनें मिथ्या आहे, हें चवथ्या, पांचव्या आणि ह्या तरंगांत सिद्ध केलें आहे. तें मिथ्यात्वहि मिथ्याच आहे, म्हणून धर्मी जें जगत् त्याची व मिथ्यात्व-धर्माची समान सत्ता झाली, आणि धर्मी जगतावर प्रत्यक्ष प्रमाणानें सत्यत्व आहे; परंतु तें प्रत्यक्ष दुर्बल आहे. याकरितां "प्रमाणसिद्ध एका धर्मापासून" म्हणजे बलवान श्रुतिप्रमाणसिद्ध मिथ्यात्वधर्मापासून

" स्वसमान सत्तावान धर्मीच्या ठिकाणीं " म्हणजे मिथ्यात्वधर्माशीं समान सत्तावान धर्मी जें जगत् त्याचे ठिकाणीं " स्वविरोधी धर्माचा " म्हणजे मिथ्यात्वविरोधी दुर्बल प्रमाणापासून आलेल्या सत्यत्वधर्माचा " प्रतिक्षेप होतो " म्हणजे तिरस्कार होतो. याचा स्पष्ट अर्थ असा कीं, जगत् आणि त्याच्या ठिकाणचा मिथ्यात्वधर्म हीं दोन्हीं प्रातिभासिक सत्तावान आहेत. म्हणून मिथ्यात्वधर्म जगताच्या ठिकाणच्या सत्यत्व धर्मास घालवून देईल. यास दृष्टान्त असा कीं, एका चोराच्या घरीं दोन पाहुणे आले. त्यांत एक चोर आणि दुसरा संभावित होता. " पाहुण्याला पाहुण्याचा कंटाळा " अशी एक आपल्यांत म्हण आहे. त्याप्रमाणें चोर पाहुणा संभावित पाहुण्यास आणि संभावित पाहुणा चोर पाहुण्यास घालवून देण्याचा प्रयत्न करूं लागला; परंतु मालक स्वतः चोर होता. म्हणून चोर पाहुण्यांचे व मालकाचे मनोविकार एक असल्यामुळें (समानजातित्वामुळें) चोर पाहुण्यानें संभावित पाहुण्यास घालवून दिलें. या उदाहरणांत चोर आणि संभावित यांच्या योग्यतेचा विचार प्रधान नाहीं. घरच्या यजमानाशीं समान स्वभाव कोणच्या पाहुण्याचा आहे, एवढेंच पाहावयाचें आहे. त्याप्रमाणें सत्यत्व श्रेष्ठ किंवा मिथ्यात्व निकृष्ट या विचारांत प्राधान्य नाहीं. धर्मी जगताशीं समान धर्म कोणाचा आहे एवढेंच पाहावयाचें आहे. त्यांत जगत् आणि मिथ्यात्व हीं दोन्हीं प्रातिभासिक असल्यामुळें **जगतावरील मिथ्यात्वधर्म तद्विरोधी सत्यत्व धर्मास घालवून देईल, असें अद्वैतदीपिकाकारांचें मत आहे.**

नृसिंहाश्रमाचार्यः– याचें समाधान असें सांगतात कीं, **' स्वाश्रय-गोचर तत्त्वसाक्षात्कारापासून ज्याचा बाध होत नाहीं त्या धर्मापासून तद्विरोधी धर्माचा उच्छेद होतो.'** यांत स्वशब्दाचा अर्थ जगत्, त्याचा आश्रय म्हणजे अधिष्ठान जें तत्त्व म्हणजे ब्रह्म त्याच्या साक्षात्कारापासून जगतावरील मिथ्यात्वाचा बाध होत नाहीं. उलट मिथ्यात्वनिश्चय दृढ होतो, म्हणून मिथ्यात्वधर्मच स्वविरोधी सत्यत्वधर्माचा उच्छेद करील.

आतां जगतावरील मिथ्यात्वधर्मास मिथ्या म्हटलें तर जगत् सत्य होऊन अद्वैत सिद्धान्ताची हानि होईल असा दोष दिला होता. त्याचें समाधान असें कीं, जगतावरील मिथ्यात्वधर्मास मिथ्या म्हटलें, तरी जगत् सत्य आहे असें सिद्ध होणार नाहीं. यास दृष्टान्त याच तरंगांतील अग्रधदेवाचा घेऊं. अग्रधदेवास स्वप्नांत त्याच्या गुरूंनीं उपदेश केला कीं,

हे जगत् मिथ्या आहे. अग्रधदेव स्वप्नांतून जागा झाल्यावर त्यानें स्वप्नांतील प्रकार आपल्या मित्रास सांगितला, मित्रानें त्यास विचारलें कीं, स्वप्नांत तुझ्या गुरूंनीं जगत् मिथ्या आहे असें तुला सांगितलें, तें मिथ्या आहे असें सांगणें सत्य आहे कीं मिथ्या आहे ? तेव्हां अग्रधदेवांनें सांगितलें कीं, तें मिथ्याच आहे. त्यावर मित्र म्हणाला, स्वप्नस्थ जगतावरील मिथ्यात्व मिथ्या असेल तर आतां स्वप्नस्थ जगत् सत्य झालें पाहिजे. पण स्वप्नस्थ जगत् तर सत्य झाल्याचा कोणासहि अनुभव येत नाहीं. त्याचप्रमाणें जगतावरील मिथ्यात्वास मिथ्या म्हटलें तरी जगतावर सत्यत्व येणें शक्य नाहीं. वास्तविक **ब्रह्माव्यतिरिक्त सर्व वस्तूंचा अत्यंताभाव असून प्रतीत होतात म्हणून सर्व मिथ्याच आहेत.** त्याच्यावर सत्यत्व दिसलें. तरी तें मिथ्या आणि मिथ्यात्व ठरविलें तरी तेंहि मिथ्या, याप्रमाणें जगत् मुळांतच मिथ्या असल्यामुळें हजारों वेळां मिथ्यात्व मिथ्या म्हटलें तरी त्यात सत्यत्वाचा गंधहि येणें शक्य नाहीं. अशा रीतीनें जगत् मिथ्या आहे, आणि तें मिथ्यात्वही मिथ्या आहे. म्हणून ब्रह्माच्या अद्वैतत्वाची हानि होणें शक्य नाहीं आणि स्वप्नदृष्टान्तानें जागृति मिथ्या ठरण्यासहि हरकत नाहीं.

(३) शंका तिसरी व समाधान.

शंका:– व्यावहारिक जगत् रज्जुसर्पाप्रमाणें मिथ्या म्हणजे अध्यस्त आहे. असें म्हटलें तर सर्पाधिष्ठान रज्जुज्ञानानें सर्प नष्ट होतो, मग त्याची प्रतीति येत नाहीं. त्याप्रमाणें आत्मस्वरुपावर–ब्रह्मस्वरूपावर अध्यस्त भासणारें व्यावहारिक जगत्, अधिष्ठान आत्मब्रह्मज्ञानानें नष्ट होऊन पुन: त्याची प्रतीति होऊं नये. ती तर होते, मग रज्जुसर्पाप्रमाणें ब्रह्मावर जगत् अध्यस्त कसें ?

समाधान:– अध्यासांत स्वरूपाध्यास व संसर्गाध्यास असें दोन प्रकार असल्याचें मागे सांगितलेंच आहे. स्वरूपाध्यासांत अधिष्ठानज्ञानानें कल्पितांची निवृत्ति होते. रज्जूवर सर्पाचा स्वरूपाध्यास आहे, म्हणून तो सर्प नष्ट होऊन प्रतीति येत नाहीं, जास्वंदीच्या फुलावर स्फटिक ठेविला असतां स्फटिकांत तांबड्या रंगाचा जो अध्यास होतो, तो संसर्गाध्यास आहे, त्यांत तांबड्या फुलाचें आणि स्फटिकांचें ज्ञान झालें तरी, जोपर्यंत त्या उभयांचा संबंध आहे, तोंपर्यंत स्फटिकाचे ठिकाणीं भासणाऱ्या रक्तरंगाची प्रतीति नष्ट होत नाहीं. ती प्रतीति रक्तपुष्प आणि स्फटिक

यांचा वियोग होईल तेव्हांच निवृत्त होईल. स्वरूपाध्यासास निरूपाधिक आणि संसर्गाध्यासास सोपाधिक अध्यास असेंहि म्हणतात. सोपाधिक अध्यासांत उपाधींचा संबंध असेपर्यंत अध्यस्ताची प्रतीति निवृत्त होत नाहीं. हें मृगजलाच्या दृष्टान्तांत जोंपर्यंत उखर भूमीशीं तप्त किरणांचा संबंध आहे तोंपर्यंत अध्यस्त जलाच्या ठिकाणीं अध्यस्तत्व निश्चय झाला, तरी ज्याप्रमाणें जलाची प्रतीति नष्ट होत नाहीं त्याचप्रमाणें अंतःकरणोपाधीमुळें आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं भासणाऱ्या जगताविषयीं अधिष्ठान आत्मस्वरूपाचें ज्ञानानें मिथ्यात्व निश्चय झाला तरी, जोंपर्यंत अंतःकरणोपाधीचा आत्म्याशीं आध्यासिक[1] संबंध आहे, तोंपर्यंत मिथ्या जगताची प्रतीति नष्ट होणार नाहीं. शास्त्रवचनहि असेंच आहे. 'शास्त्रेण नश्येत्परमार्थदृष्टिः। "आभासनाशात्प्रतिभास नाशः' ॥ याचा अर्थ—शास्त्रविचारानें जगतावरील सत्यत्वबुद्धीचा नाश होईल, परंतु अंतःकरणांतील आभासाचा नाश झाल्याशिवाय जगत्प्रतीति नष्ट होणार नाहीं. विद्यारण्यस्वामींनींहि "स्वोत्पत्तिमात्रात्संसारे दहत्यखिल सत्यताम्" असें म्हटलें आहे. याचा अर्थः— ब्रह्मात्मैक्यज्ञान, उत्पन्न झाल्याबरोबर तें सर्व जगतावरील सत्यत्वबुद्धीचा मात्र नाश करते. अध्यस्त पदार्थांच्या प्रतीतीच्या निवृत्तीविषयीं वर सांगितल्याप्रमाणें सोपाधिक अध्यासांत उपाधीचा संबंध प्रतीतीच्या नाशाला प्रतिबंध करतो. शिवाय दुसरा असाहि नियम करता येईल कीं, ज्या अध्यासांत अधिष्ठान आणि आरोप्य यांत सादृश्य असतें अशा अध्यासांतील मात्र अधिष्ठान ज्ञानानें कल्पिताची निवृत्ति होते. रज्जुसर्प, शुक्तिरजतादि दृष्टान्तांत रज्जु आणि सर्प, शुक्ति आणि रजत यांत सादृश्य आहे, म्हणून अधिष्ठानज्ञानानें कल्पित सर्प किंवा रजत यांची निवृत्ति होते. आत्मा—ब्रह्म व जगत् यांत सादृश्य तर नाहींच, उलट तमःप्रकाशवत् विरोध आहे. म्हणून अधिष्ठान ब्रह्मात्मज्ञानानें अविद्याकार्य अंतःकरणोपाधीचा जोंपर्यंत आत्म्याशीं आध्यासिक संबंध आहे, तोंपर्यंत जगत् मिथ्या ठरलें तरी त्याची प्रतीति ही येणारच. जरी भिंतीवर काढलेला सर्प मिथ्या ठरला तरी जोंपर्यंत सर्पाकारानें रंगाचा भिंतीशीं संबंध आहे, तोंपर्यंत सर्प मिथ्या ठरला, तरीही त्याची प्रतीति येत असतेंच; पण त्या प्रतीतीपासून कोणत्याहि प्रकारची हानि नाहीं. संसर्गाध्यासांत दोन पदार्थांच्या संबंधानें एका पदार्थाचे धर्म जे

१. मिथ्या--कल्पितसंबंध

दुसऱ्या पदार्थावर दिसतात, ते अध्यस्त असून अधिष्ठानज्ञानानें अध्यस्तत्व भ्रम निवृत्त झाला तरी स्वरूपानें पदार्थांची निवृत्ति होत नाहीं. प्रतीति येत असतेच. तीच स्थिति जगताच्या अध्यासासंबंधानें असल्यामुळें जगताची प्रतीति येत असली तरी **जगत् अध्यस्त आहे हें सिद्ध आहे.**

या जगताच्या अध्यस्तत्वासंबंधानें प्रकरणग्रंथकारांनीं बराच विचार केलेला आहे. अद्वैतसिद्धिग्रंथांत श्रीमधुसूदनसरस्वतींनीं तर याचा फारच सूक्ष्म रीतीनें विचार केला आहे. तो सर्व या ग्रंथांत देणें शक्य नाहीं. पंडित निश्चलदासजींनीं आपल्या वृत्तिप्रभाकर ग्रंथांत यांचा विशेष खुलासा केलेला आहे. **अध्यासाविषयीं जास्त माहिती पाहिजे असल्यास वृत्तिप्रभाकर ग्रंथ अवश्य पाहावा.**

या तरंगांतील दुसरा प्रतिपाद्य विषय म्हणजे जीवब्रह्माचें ऐक्य हा होय. या विषयाचें प्रतिपादन अग्रधदेवाच्या स्वप्नाची कथा सांगून त्यांत अग्रधदेवानें आपल्या गुरूस (पान २३२) तीन प्रश्न केले. त्यांत "मी कोण आहें ?" या पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर देण्यांत (पान २३३ ते २५३) आत्म्याचें सच्चिदानंदरूप सिद्ध केलें. म्हणूनच (पान २५३) आत्मा ब्रह्मरूप आहे हें सिद्ध झालें. दुसऱ्या प्रश्नाच्या उत्तरांत जगत्कारण ईश्वर आहे असें सांगितलें. तिसऱ्या प्रश्नाचे उत्तरांत केवल ज्ञानानें मोक्ष होतो, हें सिद्ध करण्याच्या प्रसंगीं समुच्चयकर्मवादाचें खंडण करून ज्ञान्यास कर्माची आवश्यकता नाहीं, हें सिद्ध केलें. या प्रसंगांत पुष्कळ शास्त्रीय विषयांचें सोपपत्तिक विवेचन केलेलें आहे. महावाक्यांत प्रतिपादन केलेली जीवब्रह्माची एकता भागत्यागलक्षणेनें कशी होते. हें सांगण्याकरितां शब्दाची शक्तिवृत्ति व लक्षणावृत्ति यांचें ज्ञान करून देण्याकरितां शक्तिवृत्तीचें बरेंच वर्णन केलें आहे. त्यांत वैय्याकरणींचें मत खंडण करते वेळीं बराच क्लिष्ट भाग असून शब्दच्छल केल्यासारखा दिसतो. आमचे मतानें वैय्याकरण मतांत जो स्फोटवाद मानतात. त्याचें खंडण करावें असा मूलग्रंथकारांचा हेतू असावा असें दिसतें. वेदांतमतांत "घट" पदाचे ठिकाणीं कलशरूप अर्थाचें ज्ञान करून देण्याची शक्ति मानतात. वैय्याकरणमतांत "घट या दोन अक्षरसमुदायास शब्द असें म्हणत नाहींत. ते घट या पदश्रवणापासून अंतःकरणांत स्फोटरूपी एक शब्द उत्पन्न होतो. तो शब्द इंद्रियांचा विषय नसून प्रत्यक्ष आहे.

प्रत्यक्ष इंद्रियास विषय होणारा 'घ' आणि 'ट' या वर्णांचा जो घट असा समुदाय तो शब्द नव्हे, तर अंतःकरणांत उत्पन्न होऊन ज्याच्या-योगानें कंबुग्रीवादिमान अर्थाचें स्पष्ट ज्ञान होतें, तो स्फोटरूपी शब्द असून त्याचे ठिकाणीं अर्थज्ञानजनकत्व आहे. जर घट या वर्णसमुदायरूप शब्दापासून अर्थाचें ज्ञान होतें. असें मानलें, तर तें अर्थाचें ज्ञान 'घ' पासून किंवा 'ट' पासून होतें ? घ पासून म्हणावें तर पुढील वर्णास व्यर्थत्व येतें. दोन्ही वर्णोच्चारापासून झालें म्हणावें तर वर्णांना क्रम असल्यामुळें दोन्ही वर्णांचें एकदम उच्चारण होणें शक्य नाहीं. वगैरे कारणाकरितां स्फोट मानणें अवश्य आहे, असें त्यांचें मत आहे. याचे उलट त्यांस असें विचारलें कीं तुमचा स्फोट घ पासून उत्पन्न होतो का ट पासून उत्पन्न होतो ? किंवा समुदायापासून उत्पन्न होतो ? तर त्यांनाहि उत्तर देण्यास तितकीच अडचण येणार. स्फोटरूप शब्द नसून वर्णसमुदायलाच शब्द म्हणावा असें भगवान् 'उपवर्ष[१]' आचार्यांचें मत आहे. शिवाय जेव्हां वर्णसमुच्चयाच्या एका शब्दापासून अनेक अर्थांचें ज्ञान होतें, जेव्हां अनेक स्फोटांची कल्पना करण्यापेक्षां वेदान्त-मताप्रमाणें शक्ति मानण्यांत लाघव आहे. याचा विचार "शब्दइति-चेन्नातः प्रभवात्प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्" (अ० १, पा० ३, सू२८) या सूत्रावरील भाष्यांत शंकराचार्यांनीं विस्तारानें स्फोटवादाचें खंडण केलें आहे.

या तरंगांतील पान (२८२–२९०) यावर भागत्यागलक्षणेनें जीवब्रह्माचें ऐक्य करतेवेळीं जीवेश्वरांचे प्रतिपादनांत असलेल्या बिंबप्रतिबिंबवादाचें चिंतन केलें तर जीवब्रह्मैक्याकरितां लक्षणेची आवश्यकता राहात नाहीं, हें कळून येईल. एकंदरींत हा तरंग जिज्ञासूला अतिशय चिंतनीय व अतिशय फलप्रद आहे.

---

१. भगवान् उपवर्ष हे जैमिनी सूत्रांवरील प्राचीन वृत्तिकार व पणिनीचे गुरु होते.

तरंग सातवा

— ० ० ० —

॥ श्रीगुरु सच्चिदानंदाय नमः ॥

एकंदर शास्त्राचा समारोप.

(१) जीवन्मुक्ति आणि विदेहमुक्ति यांचे वर्णन.

चौथ्या तरंगाचें आरंभीं शुभसंतति राजाची गोष्ट सांगितली आहे. त्याचे तिघे पुत्र गुरूंकडे गेले. गुरूनीं त्या तिघांना उपदेश केला. उपदेशाप्रमाणें तिघांनाहि निःसंदेह ब्रह्मात्मैक्यबोध होऊन ते कृतार्थ झाले. आतां त्यांचें पुढील जीवनचरित्र सांगण्याच्या निमित्तानें शास्त्राचा उपसंहार या तरंगांत करावयाचा आहे. त्यांत प्रथम तत्त्वदृष्टीचा ज्ञानोत्तर जीवनक्रमाचा (म्हणजे जीवन्मुक्तांचा) व्यवहार व देहपाता-नंतरची विदेहमुक्ति सांगावयाची आहे.

(२) जीवन्मुक्ताची स्थिति.

ज्याप्रमाणें वृक्षाचें सुकलेलें पान वायूच्या वेगानें इतस्ततः भ्रमण-करतें त्याप्रमाणें ज्ञानानें देहाभिमान गलित झाल्यावर म्हणजे बाधित झाल्यावर तत्त्वदृष्टि शेष राहिलेल्या प्रारब्धानुसार वागूं लागला. कधीं तो विहित क्रिया करी, कधीं रथांत, कधीं घोड्यावर, कधीं हत्तीवर बसे. कधीं बागबगीचे पाही, कधी एकटाच अनवाणीहि चाले; कधीं उत्तम बिछान्या वरहि निजे, कधीं उच्चासनावर बसत असे, कधीं अत्युत्तम भोग भोगी, कधीं उत्तम पक्वान्नें सेवी, कधीं अन्नावांचून तळमळत असे, कधीं गिरिगुहेंत राहून रात्रीं दगडावर निजे, कधीं हजारों लोकांकडून पूजा घेई व कधीं हा उभय लोकांत भ्रष्ट आहे, असा लोकांनीं केलेला धिक्कार आनंदानें पाही. तत्त्वदृष्टीच्या ब्रह्मात्मैक्यज्ञानामुळें त्याच्या सर्वभेदभ्रमाचा नाश झाला होता. म्हणून त्यास यत्किंचितहि कर्तव्य राहिलें नव्हतें. देहपातापर्यंत त्याचा देहाचा व्यवहार नियमरहित होता. विहितनिषिद्ध अनेक व्यवहार होत होते; तथापि निःसंदेह तत्त्वनिश्चय असल्यामुळें त्यास भ्रमसंचार कधींहि झाला नाहीं, आणि देहपातानंतर तो विदेहमुक्त झाला. अशा ब्रह्मवेत्त्याचें जो पूजन करील

किंवा त्याला अन्यय भावानें वंदन करील त्यास पुण्य प्राप्त होईल, आणि त्याकडे दोषदृष्टीनें पाहिलें त्यास पापाची प्राप्ती होईल.

(३) ज्ञानवानाचा व्यवहार नियमित असला पाहिजे असा पूर्वपक्ष.

आतां ज्ञानवानाच्या व्यवहाराविषयीं कांहीं लोक नियम सांगतात. तो असा कीं, सर्व त्रिपुटी दुःखहेतु असल्यामुळें तिचा त्याग करून प्रयत्नानें समाधि करावा. व्यवहार करणें झालेंच तर फक्त भिक्षान्नजल-पानापुरताच करावा. व्यवहार संपल्यावर पुनः समाधि करावा. हा नियम टाकून जो ज्ञानी स्वैर वागेल, तो कुत्रा आहे असें समजावें. गौडपादमुनींनीं समाधीचा प्रकार सांगितला आहे, त्याप्रमाणें समाधि करून सर्व सुखाप्रत ज्ञानी प्राप्त होतो. कारण, त्याचा सर्व विक्षेप निवृत्त होतो. अष्टांगावांचून समाधि होणें नाहीं. तीं आठ अंगें म्हणजे (१) (पांच) यम, (२) (पांच) नियम, (३) आसन, (४) प्राणायाम (५) प्रत्याहार, (६) धारणा, (७) ध्यान, आणि (८) समाधि असा आठ अंगानें प्राप्त होणारा निर्विकल्प समाधि साधून ज्ञानवानानें आनंदांत राहावें, अन्नपानाशिवाय जास्त प्रवृत्ति करूं नये. असा शरीर-व्यवहाराविषयीं नियम ऐकून त्यास कांहीं उत्तर न देतां हे नियम सांगणारे लोक मूर्खासारखे बडबड करतात, असें मनांत समजून तत्त्वदृष्टि उपहास बुद्धीनें हंसूं लागला.

(४) ज्ञानवानाच्या नियमाविषयीं तत्त्वदृष्टीचा अभिप्राय.

त्यांच्या हंसण्याचा अभिप्राय असा कीं, ज्ञानवानाचा शरीर-व्यवहाराचा नियम नाहीं. कारण कीं, ज्ञानाच्या व्यवहारांत अज्ञान आणि तत्कार्य भेदभ्रांति आणि भ्रमाचें कार्य रागद्वेषादि हीं वस्तुतः कांहींच नसतात. त्याचें प्रारब्धकर्मशेषच त्याच्या व्यवहाराषियीं निमित्त असतें. तें प्रारब्धकर्म प्रत्येक पुरुषाचें भिन्न भिन्न असतें, म्हणून **ज्ञानवानाच्या प्रारब्धकर्मजन्य व्यवहाराचा नियम कोणासहि करतां येणार नाहीं**. हा मुख्य सिद्धान्त आहे. याचें रहस्य न समजतां अज्ञानी लोक वाटेल तें बोलतात.

(५) ज्ञानवानाच्या शरीरव्यवहाराविंषयी नियमाचा आग्रह असणाऱ्या पक्षाचें मत.

कित्येक पंडितमन्य असें म्हणतात कीं, ज्ञान्याच्या प्रवृत्तीविषयीं

कोणताच नियम नाहीं, म्हणजे त्यानें नित्यनैमित्तिक कर्मे आणि उपासनादि केलीं पाहिजेत असें आमचें म्हणणें नाहीं; परंतु सर्व व्यवहारापासून निवृत्त झालें पाहिजे. प्रवृत्ति झालीच तर भिक्षास्नानशौचादि शरीर-संरक्षणापुरती व्हावी, अधिक होऊं नये. कारण, ज्ञानोत्पत्तीहून पूर्वीं जिज्ञासावस्थेमध्यें विषयाचें ठिकाणीं फक्त दोषदृष्टीनें वैराग्य असतें. ज्ञानोत्पत्तीनंतर विषयाचें ठिकाणीं मिथ्याबुद्धि उत्पन्न होते. म्हणून ज्ञानोत्पत्तीनंतरचें वैराग्य, दोषदृष्टि आणि मिथ्याबुद्धि या दोन कारणांनीं असतें. ज्याचे ठिकाणीं मिथ्यात्वबुद्धि होते, त्याचे ठिकाणीं पुन: सत्यबुद्धि होत नाहीं, आणि शिवाय दोषदृष्टि असतेच. त्यामुळें विषयाचे ठिकाणीं प्रीति संभवत नाहीं. मग विषयाचे ठिकाणीं प्रवृत्ति कशी संभवेल ? आणि शरीरनिर्वाहानिमित्त जी प्रवृत्ति होते, ती तर प्रारब्धबलानेंच संभवते. म्हणून शरीरनिर्वाहापेक्षां ज्ञात्याची जास्त प्रवृत्ति होऊंच नये.

(६) ज्ञानवानाच्या निवृत्तीविषयीं त्रयस्थाचें उत्तर.

या म्हणण्यास उत्तर सांगण्याचें पूर्वीं कर्माचे प्रकार सांगणें अवश्य आहे. ते प्रथम सांगतों. कर्म तीन प्रकारचें आहे. संचित, आगामि आणि प्रारब्ध. त्यांत पूर्वजन्मीं केलेलें कर्म; पण ज्याच्या फलभोगास आरंभ झाला नाहीं तें संचित कर्म. प्रस्तुत जन्मांत भविष्यकालीं म्हणजे पुढें होणारें कर्म तें आगामि किंवा क्रियमाण कर्म. पूर्वजन्मीं केलेलें कर्म जें हल्लीचें शरीर प्राप्त होण्यास व सुखदु:खभोग देण्यास कारण, तें प्रारब्ध कर्म. म्हणजे ज्या कर्माच्या फलभोगास आरंभ झाला आहे, तें प्रारब्ध-कर्म, या तीन कर्मांपैकीं, संचित कर्माचा ज्ञानानें नाश होतो व क्रियमा-णापासून होणारें पापपुण्य ज्ञानवानास लागत नाहीं. आणि ज्ञानवानाची शरीरनिर्वाहाची क्रिया प्रारब्धानें होते; परंतु तें प्रारब्धकर्म नाना प्रकारचें आहे. या ठिकाणीं अशीं शंका येणें संभवनीय आहे कीं, एखाद्या प्रारब्धसमुदायांत दहा जन्म देण्याचें सामर्थ्य आहे. प्रारब्धानें एकच जन्म होतो असा नियम नाहीं. दहा जन्म देणाऱ्या प्रारब्धांपैकीं प्रथम जन्मांतच एखाद्यास ज्ञान झालें तरीहि त्यास आणखी नऊ वेळां शरीराची प्राप्ति झालीच पाहिजे. कारण, **प्रारब्ध कर्माचा भोगांवाचून नाश घडत नाहीं**, किंवा प्रारब्धांतील राहिलेल्या नऊ शरीरांपेक्षां जास्त शरीरें येणार नाहींत. हेंच ज्ञानाचें फल.

परंतु हें म्हणणें बरोबर नाहीं, कारण, ज्ञानवानाचे प्राण या

लोकांत किंवा अन्य लोकांत अन्य शरीरांत जात नाहींत. ते प्राण अंतः-करणइंद्रियांसहित आत्मस्वरूपांतच **लीन होतात**, अशा प्रकारच्या श्रुतिवाक्यांशीं विरोध येईल, आणि प्राण बाहेर गेल्यावांचून दुसऱ्या शरीराची प्राप्ति संभवत नाहीं. प्रारब्धकर्माचा भोगावांचून नाश होत नाहीं, म्हणून ज्ञान निष्फल आहे. याचें उत्तर असें कीं, अनेक शरीरें देणाऱ्या प्रारब्धकर्मास आरंभ झाला असतां, **प्रथम शरीरांत ज्ञान होणें शक्य नाहीं. शेवटचें शरीरांतच ज्ञान होईल.** कारण, अनेक शरीरा-रंभक जें प्रारब्धकर्म तेंच दृढनिश्चयास प्रतिबंधक होतें. जसें विषयासक्ति, बुद्धिमांद्यत्वादि दृढज्ञानांस **वर्तमान प्रतिबंध** आहेत, तसेंच अनेक शरीरारंभक प्रारब्धकर्म ज्ञानास प्रतिबंधक आहे. यास **आगामि प्रतिबंध** म्हणतात. आणि प्रतिबंध असूनहि सतत श्रवणमननादि करील, तर त्यास प्रतिबंधनिवृत्ति झाल्यानंतर पूर्वीं केलेल्या श्रवणादिकांच्या बलवत्तर संस्कारानें अन्यजन्मांत ज्ञान होईल. जसें वामदेवानें पूर्वजन्मीं श्रवणमननादिक केलें; परंतु प्रारब्धकर्मांतील एक शरीर घेण्याचें शिल्लक राहिलें होतें. यामुळें त्या जन्मीं त्यास ज्ञान झालें नाहीं. त्या शरीराचा नाश होऊन अन्य शरीर प्राप्त झाल्याबरोबर पूर्वकृत श्रवण-संस्कारानें गर्भांतच त्यास ज्ञान झालें. ही कथा ऋग्वेदांत आहे म्हणून ज्ञानोत्तर अन्यशरीराची प्राप्ति संभवत नाहीं. श्रवणमननादि करीत असतां मृत पुत्राचे किंवा गत ऐश्वर्याचे चिंतनानें ज्ञानास प्रतिबंध होतो, त्यास **भूत प्रतिबंध** म्हणतात. याचें उदाहरण गृहस्थाश्रमांतील म्हशीवर प्रेम असलेल्या गृहस्थानें संन्यास केल्यानंतर गुरूंनीं सांगितलेल्या प्रणवाक्षराचें ध्यान करीत असतां प्रणव जाऊन त्याऐवजी म्हशीचें ध्यान होऊं लागलें. यामुळें ज्ञानास प्रतिबंध झाला. ही कथा विद्यारण्यस्वामींनीं पंचदशींत सांगितली आहे. प्रसंगप्राप्त प्रतिबंधाचें वर्णन संपल्यानंतर, पुनः राहिलेल्या प्रारब्धकर्माचा विचार सांगतों. वर्तमानशरीराची शरीरनिर्वाहापुरतीच चेष्टा प्रारब्धानें होतें, रागजन्य अधिक चेष्टा होत नाहीं. म्हणून ज्ञानवानाचा व्यवहार निवृत्तिप्रधानच असला पाहिजे. जर कोणी असें म्हणेल कीं, मनाचा स्वभाव अतिचंचल आहे. त्याची निरालंब[1] स्थिति घडत नाहीं कांहीं आलंबनानेंच मनाची स्थिति होते.

१. आधाराशिवाय (कांहींतरी विषय असल्याशिवाय).

म्हणून मनास कांहींतरी विषय देण्याकरितां ज्ञानवानाची अधिक प्रवृत्ति होईल. याचें उत्तर असें कीं समाधिरहित पुरुषाचें मन चंचल असतें ही गोष्ट खरी; तथापि समाधीनें मनाचा विजय होतो; आणि ज्ञानवान समाधींत असला तर त्याची शरीरनिर्वाहापेक्षां अधिक प्रवृत्ति होणार नाहीं. म्हणून ज्ञानवानानें अधिक प्रवृत्ति टाकून समाधि केलीच पाहिजे.

(७) समाधीचा प्रकार.

यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि सविकल्प समाधि, या अष्टांगानें निर्विकल्प समाधि होतो. (नकाशा क्र. १२ पहा)

(१) **यमः**—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे पांच यम आहेत.

(२) **नियमः**— शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय आणि ईश्वर-प्रणिधान हे पांच नियम आहेत.

(३) **आसनः**—आसनाचे प्रकार अनंत आहेत त्यांत सिंह, भद्र, पद्म आणि सिद्ध हीं चार आसनें प्रधान आहेत. त्यांतहि सिद्धासन अत्यंत श्रेष्ठ आहे. त्याचें लक्षण असें कीं, वामपादाची टांच गुदशिश्नाच्या संधीमध्यें दाबून दक्षिण पादाची टांच शिश्नाचे उर्ध्वभागीं दाबावी आणि भृकुटीमध्यें दृष्टि ठेवून स्थाणूप्रमाणें शरीराची सरळ आणि निश्चळ स्थिति करावी. अशा स्थितीस सिद्धासन म्हणतात. आसनांपैकीं कित्येक आसनें रोगनाशक आहेत, कित्येक समाधीचीं साधक आहेत. सिद्धासनासच वज्रासन, मुक्तासन, गुप्तासन अशीं नावें आहेत.

(४) **प्राणायाम**:—प्राणायाम अनेक प्रकारचा आहे. त्याचें सामान्य लक्षण असें कीं, डाव्या नाकपुडींतील “इडा” नाडीनें वायू पूर्ण करावा, म्हणजे आंत ओढून घ्यावा. त्यास पूरक म्हणतात. सुषुम्ना-नाडीनें तो दाबून धरावा, त्यास कुंभक म्हणतात. उजव्या नाकपुडीनें सोडावा, त्यास रेचक म्हणतात पूरक, कुंभक आणि रेचक या तिघांस प्राणायाम म्हणतात. त्यांत पुनः अगर्भ आणि सगर्भ असें दोन प्रकार आहेत. प्रणवोच्चाररहित प्राणायाम तो अगर्भ आणि प्रणवोच्चारसहित तो सगर्भ म्हणावा.

(५) **प्रत्याहारः**— विषयांपासून सर्व इंद्रियांच्या निरोधास प्रत्याहार म्हणतात.

(६) **धारणा**:—अंतरायरहित अद्वितीय वस्तूच्या ठिकाणीं अंतःकरणाच्या स्थितीस धारणा म्हणतात, आणि

(७) **ध्यान**:—अंतरायरहित अंतःकरणाच्या प्रवाहास ध्यान म्हणतात.

(८) **समाधि**:—व्युत्थानसंस्काराचा तिरस्कार होऊन निरोध-संस्काराची प्रगटता झाली म्हणजे अंतःकरणाचा एकाग्ररूप जो परिणाम तो समाधि. समाधींत सविकल्प आणि निर्विकल्प असे दोन प्रकार आहेत. ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेयरूप त्रिपुटीच्या भानासहित अद्वितीयब्रह्माचे ठिकाणीं जी अंतःकरणाची स्थिती तो सविकल्प समाधि त्यांतहि (१) शब्दानुविद्ध, (२) शब्दाननुविद्ध असे दोन प्रकार आहेत "मी ब्रह्म आहे" या शब्दानें अनुविद्ध म्हणजे सहित तो शब्दानुविद्ध. शब्दरहित तो शब्दाननुविद्ध म्हणावा. त्रिपुटीचे भानरहित अखंडब्रह्माकार अंतःकरण-वृत्तीची जी स्थिति तो निर्विकल्प समाधि म्हणावा. सविकल्प समाधि साधन आहे. आणि निर्विकल्प समाधि त्याचे फल आहे. सविकल्प समाधींत त्रिपुटीरूप द्वैत जरी प्रतीत होतें, तरी मृत्तिकाविकाराला मृत्तिका जाणून, मृत्तिकाविकार घटादि प्रतीत होत असतांहि मृत्तिका-रूपच प्रतीति होते; त्याप्रमाणें तें द्वैत ब्रह्मरूपच प्रतीत होतें. निर्विकल्प समाधींतहि तें द्वैत असतेंच; परंतु पाण्यांतील मिठाप्रमाणेंच त्याची कोणत्याहि रीतीनें प्रतीति होत नाहीं. आतां सुषुप्ति आणि निर्विकल्प समाधि यांत भेद आहे. सुषुप्तीमध्यें ब्रह्माकार वृत्तीचा अभाव असतो; आणि निर्विकल्प समाधींत ब्रह्माकार वृत्ति असतेच; परंतु तिचें भान होत नाहीं, भान होईल तर सविकल्प समाधिच झाला. म्हणून भान होत नाहीं असें म्हटलें. निर्विकल्प **समाधि अद्वैतभावनारूप आणि अद्वैतावस्थानरूप असा दोन प्रकारचा आहे**. अद्वैत ब्रह्माकार अंतःकरणाच्या अज्ञातवृत्तीसहित असतो, तो अद्वैतभावनारूप आणि याच अद्वैतभावनारूप समाधीचा अभ्यास दृढ झाला असतां ब्रह्माकार वृत्तीहि शांत होते. म्हणून वृत्तिरहितास अद्वैतावस्थानरूप निर्विकल्प समाधि म्हणतात. जसा तापलेल्या लोखंडावर पाण्याचा थेंब टाकतांच तो लोखंडांत प्रवेश करतो, त्याप्रमाणें अद्वैतभावनारूप समाधीच्या दृढ अभ्यासानें अत्यंत प्रकाशमान ब्रह्माचे ठिकाणीं वृत्तीचा लय होतो. म्हणून अद्वैतावस्थानरूप निर्विकल्प समाधि मुख्य फलरूप आहे, आणि अद्वैतभावनारूप समाधि त्याचें साधन

आहे. अद्वैतावस्थानरूप निर्विकल्पसमाधीचा आणि सुषुप्तीचा इतका भेद आहे कीं, सुषुप्तींतील आनंद अज्ञानानें आवृत असून वृत्तीचा लय अज्ञानांत होतो. आणि अद्वैतावस्थानरूपसमाधीमध्यें निरावरण ब्रह्मानंदाचें भान, आणि वृत्तीचा, स्वप्रकाश ब्रह्मामध्यें लय होतो. सुषुप्तिवान् आणि अद्वैतावस्थानरूपसमाधिवान् हे दोघेहि पाहणारास निश्चल दिसतात; परंतु वर सांगितल्याप्रमाणें त्यांत भेद आहे.

(८) निर्विकल्प समाधीचीं विघ्नें व त्यांचें निवृत्तीचा उपाय.

निर्विकल्प समाधि सिद्ध होण्याचे पूर्वीं, (१) लय, (२) **विक्षेप**, (३) **कषाय** आणि (४) **रसास्वाद अशी चार विघ्नें होतात**, त्यांचा त्याग करण्याकरितां त्यांचीं स्वरूपें सांगतों. (नकाशा क्र. १३ पहा.)

(१) **लयः**—आळसानें किंवा झोपेमुळें वृत्तीचा जो अभाव होतो तो लय. त्यांत ब्रह्मानंदाचें भान होत नाहीं, म्हणून योग्यानें सावध राहावें. त्या सावध राहण्यास 'चित्तसंबोधन' म्हणतात.

(२) **विक्षेप**:—विक्षेप म्हणजे मांजरादिकांच्या भयानें चिमण्यादि पक्षी आपल्या कोठ्यांत शिरण्याचा प्रयत्न करतात, तेव्हां भयव्याकुलतेनें, कोठ्याचें स्थान तात्काल दिसत नाहीं, म्हणून पुनः बाहेर येऊन मरणाचें दुःख भोगतात. त्याप्रमाणें सर्व अनात्म पदार्थ दुःखास कारण आहेत, असें जाणून अद्वैतानंद भोगण्याकरितां वृत्ति प्रयत्न करते; परंतु चैतन्य अतिसूक्ष्म असल्यामुळें कांहीं काल वृत्तीची स्थिरता केल्याशिवाय तात्काळ चैतन्यस्वरूपानंदाचा लाभ होत नाहीं. म्हणून वृत्ति बहिर्मुख होते, त्या वृत्तीच्या बहिर्मुखतेस विक्षेप म्हणावा. म्हणून अंतर्मुख वृत्ति झाल्यानंतर ब्रह्माकार होईपर्यंत बाह्य पदार्थाच्या दोषभावनेनें योग्यांनी वृत्ति बहिर्मुख होऊं देऊं नये. या विक्षेपनाशाच्या प्रयत्नास शम म्हणतात.

(३) **कषायः**—रागादि दोषास कषाय म्हणतात. तो बाह्य आणि अभ्यंतर असा दोन प्रकारचा आहे. वर्तमान स्त्रीधनपुत्रास बाह्य म्हणतात. भूतभविष्य विषयचिंतनाचें मनोराज्यास अंतर म्हणतात. कषायदोष योग्याचें ठिकाणीं संभवत नाहीं. कारण चित्ताच्या पांच भूमिका आहेत. (१) **क्षेपता**, (२) **मूढता**, (३) **विक्षेपता**, (३) एकाग्रता आणि (५) **निरोधता**. (१) लोकवासना, देहवासना आणि शास्त्रवासना इत्यादि जो रजोगुणाचा परिणाम जी दृढ अनात्मवासना तिला क्षेपता

म्हणतात. (२) निद्राआळसादि तमोगुणपरिणाम तिला **मूढता** म्हणतात. (३) ध्यानांत प्रवृत्त झालेल्या चित्ताची क्वचित् बाह्य प्रवृत्ती होते, त्यास **विक्षेपता** म्हणतात. (४) अंतःकरणाचा अतीत आणि वर्तमान परिणाम समानाकार होतो, त्यास **एकाग्रता** म्हणतात. याचा अभिप्राय अंतःकरणाचा सर्व परिणाम समाधिकालीं ब्रह्माशींच विषय करतो. अतीत आणि वर्तमान परिणाम ब्रह्माकार होतो, म्हणून समानाकार म्हटलें. (५) त्या एकाग्रतेच्या वृद्धीस **निरोधता** म्हणतात. या अंतः- करणाच्या पांच भूमिका म्हणजे पांच अवस्था आहेत. त्यांस क्षिप्त आणि मूढ अंतःकरणाचा समाधीमध्यें अधिकार नाहीं. विक्षिप्त अंतः- करणाचा अधिकार आहे. अहो, समाधीमध्यें तर एकाग्र आणि निरोधरूप अंतःकरण असावें लागतें. रागादि दोषरूप कषाय समाधीचें विघ्न आहे, मग विक्षिप्त अंतःकरणास समाधीचा अधिकार कसा ? ह्याचें समाधान असें कीं, बाह्य किंवा अंतर जे रागादिक ते क्षिप्त अंतःकरणांत असतात, आणि त्या अंतःकरणाचा समाधीविषयीं अधिकार नाहीं, हें खरें; परंतु पूर्वीं अनेक जन्मांत अनुभव केलेले जे बाह्यांतर रागद्वेष त्यांचे सूक्ष्म संस्कार विक्षिप्त अंतःकरणांत संभवतात. म्हणून केवल, रागद्वेषाचेंच नांव कषाय नाहीं, तर त्यांचे संस्कारासहि कषाय म्हणतात. संस्कारांचा समाधिकालीं अंतःकरणवृत्तींत संभव आहे, आणि रागद्वेषाचा उद्‌भूत[1] संस्कार समाधीच्या विरोधी आहे, अनुद्‌भूत[2] नाहीं. समाधीमध्यें प्रवृत्त जो योगी, त्याचे रागद्वेषसंस्कार उद्‌भूत होतील, तर विषयाच्या दोषदर्शनानें त्यांचा प्रतिबंध करावा. विक्षेप आणि कषाय यांत असा भेद आहे कीं, बाह्यविषयाकारवृत्तीस विक्षेप म्हणतात, आणि प्रयत्नानें अन्तर्मुख वृत्ति होऊन रागादि उद्‌भूत संस्कारानें ब्रह्माशीं विषय न करतां स्तब्ध राहाते, त्यास कषाय म्हणतात. म्हणून विषयाचे ठिकाणीं दोषदर्शनसहित योगाच्या प्रयत्नानें कषायाची निवृत्ति होते.

(४) **रसास्वादः**—आतां जसा भारवाही पुरुषास भाराच्या निवृत्तीनें आनंद होतो, तेथें आनंदास भारनिवृत्तीशिवाय दुसरा विषय नसतां, मजला आनंद झाला, असें भारवाही पुरुष म्हणतो, तसें योग्यास समाधीचे ठिकाणी विक्षेपजन्य दुःखनाशाचा आनंद होतो. त्या आनंदा- नुभवास रसास्वाद म्हणतात. जर योगी दुःखनिवृत्तीजन्य आनंदा-

१. प्रगट. २. प्रगट नसलेला.

नुभवांतच तृप्त राहील. तर सर्व उपाधिरहित ब्रह्मानंदाकारवृत्तीच्या अभावामुळें, ब्रह्मानन्दाचा अनुभव त्यास होणार नाहीं. म्हणून रसास्वाद समाधीचें विघ्न आहे, दुसरा दृष्टान्त असा कीं, जमिनीत पुरलेला महानिधि असून, त्यावर विषारी सर्पाचें संरक्षण आहे. निधी प्राप्त करून घेणाऱ्या पुरुषास सर्पनिवृत्तीचा जो प्रथम आनंद होतो, त्या आनंदात तृप्त राहून द्रव्यप्राप्तीचा उद्योग केला नाहीं, तर त्यास निधिप्राप्तीचा परमानंद प्राप्त होत नाहीं. तसाच अद्वैतब्रह्मरूप निधि आहे. देहादि अनात्मपदार्थ प्रतीतिरूप जो विक्षेप तो सर्प आहे. तो विक्षेपसर्प निवृत्त झाला असतां जें आनंदाचें आस्वादन म्हणजे अनुभव तें निधिरूप अद्वैत ब्रह्मप्राप्तिजन्य महानंदाच्या प्राप्तीस प्रतिबंध आहे. म्हणून रसास्वादास विघ्न म्हणतात. किंवा सविकल्पसमाधीच्या त्रिपुटीरूप आनंदात तृप्त राहिल्यास निर्विकल्प समाधीचा आनंद प्राप्त होत नाहीं. अशीं निर्विकल्पसमाधीस चार विघ्नें आहेत. तीं समाधीच्या आरंभीं होतात. म्हणून सावधान राहून विघ्नांचा प्रतिबंध करावा.

वर सांगितल्याप्रमाणें विघ्नांचा प्रतिबंध करून निर्विकल्पसमाधींत जो विद्वान परमानंदाचा अनुभव करतो, त्यासच जीवनमुक्ति म्हणतात. निर्विकल्प समाधि हेंच जीवनमुक्तांच्या चित्तास आलंबन आहे. आणि जेव्हां प्रारब्धबलानें समाधीपासूनच उत्थान होतें, तेव्हांहि समाधीमध्यें केलेल्या परमानंदानुभवाची त्यास स्मृति असते. म्हणून उत्थानकालींहि ज्ञात्याचें चित्त निरालंब नाहीं. आतां ज्ञात्याची जी भोजनादिकांमध्ये प्रवृत्ति होते, ती केवल प्रारब्धानें होतें; परंतु त्या प्रवृत्तींत त्यास खेद होतो. कारण भोजनादि प्रवृत्ति समाधीसुखाची विरोधी आहे. आतां असें पहा कीं, ज्यास भोजनादि शरीरनिर्वाहाची प्रवृत्तिसुद्धा खेदरूप वाटते, त्याची व्यवहारांत अधिक प्रवृत्ति कशी संभवेल ? शक्यच नाहीं असें पुष्कळ आचार्यांचें मत आहे. आणि जीवनमुक्तीचाहि आनंद ब्रह्मप्रवृत्तींत होत नाहीं, निवृत्तितच होतो. म्हणून जीवन्मुक्तिसुखार्थ ज्ञानवानाची बाह्यप्रवृत्ति संभवत नाहीं हें सिद्ध झालें.

तरंगाच्या आरंभीं ज्ञानी पुरुषास शरीरनिर्वाहापेक्षा जास्त प्रवृत्ति असूं नये, त्यानें जीवन्मुक्तिसुखार्थ निर्विकल्प समाधीचा अभ्यास करावा असें म्हणणाराचें मत येथपर्यंत संपलें. त्यांत बराच ग्राह्यांश आहे. परंतु कांहीं अंशांत खुलासा करणें अवश्य आहे. तो करतो.

(९) ज्ञानवानाचा व्यवहार निवृत्तिप्रधान असला पाहिजे या शंकेचें समाधान.

हें वर लिहिलेलें मत जीवन्मुक्तीचा आनंद भोगण्यास एक साधन आहे, हें खरें; पण ज्ञात्यानें शरीरनिर्वाहापेक्षां ज्यास्त प्रवृत्तीचा त्याग करून, त्यानें निवृत्तिप्रधान असलें पाहिजे. असें विधान करणें, शास्त्र मनोगताच्या विरुद्ध आहे, कारण, ज्ञात्याच्या प्रवृत्तीविषयीं किंवा निवृत्ती-विषयीं वेदानें कोठेंहि विधि केलेला नाहीं. विधि असता तर ज्ञान-वानाची व्यवहारांत प्रवृत्ति असावी किंवा निवृत्ति असावी हें निश्चित करतां आलें असतें. विधि तर नाहीं, उलट ज्ञानी निरंकुश आहे. आणि विधीचा किंकर नाहीं, असें वेदानें स्पष्ट सांगितलें आहे. असें असतां ज्ञात्यानें अमुक तऱ्हेनें वागावें आणि अमुक तऱ्हेनें वागूं नये, असें म्हणणें कोणाच्याहि अधिकाराबाहेरचें आहे. ज्ञात्याचा सर्व व्यवहार प्रारब्धानें होतो. प्रारब्ध हें शरीरनिर्वाहापुरतें का होईना पण निवृत्तीचा आग्रह धरणारासहि तें मानावेंच लागतें. मग अधिक प्रवृत्तिहि प्रारब्ध-बलानेंच मानण्यांत बिघडलें कोठें ? ज्या ज्या ज्ञात्याचें प्रारब्ध शरीर-निर्वाहापुरतीच प्रवृत्ति करवितें, त्याची तितकीच प्रवृत्ति होतें. ज्याचें प्रारब्ध अधिक भोगांत प्रवृत्ति करवितें, त्याची अधिक प्रवृत्ति होते. आतां कदाचित् कोणी म्हणेल कीं, ज्याचें प्रारब्ध भोजनमात्रांत प्रवृत्ति करविण्यापुरतेंच असतें, त्यासच ज्ञान होतें, इतरास नाहीं; परंतु हें म्हणणेंहि बरोबर नाहीं. कारण याज्ञवल्क्य, नारद, जनकादि ज्ञानी आहेत, असें शास्त्रानें सांगितलें आहे. सभाविजय करून धनसंग्रहाचा व्यवहार याज्ञवल्क्यांचा, नित्य भगवत्स्मरण करीत असतां थोडे कलह लावण्याचा व्यवहार नारदांचा, राज्यपालन करण्याचा व्यवहार जनकाचा प्रसिद्ध आहे. वासिष्ठांत तर ज्ञानी पुरुषांचें व्यवहार अनेक प्रकारचें सांगितले आहेत. म्हणून ज्ञात्याच्या प्रवृत्तीचा किंवा निवृत्तीचा विधि म्हणून नियम करतां येत नाहीं. भगवान् याज्ञवल्क्यांनींहि सभाजयानंतर संन्यासरूप निवृत्ति स्वीकारली; पण येवढ्यावरून संन्यासा-पूर्वीं त्यांना ज्ञान नव्हतें असें म्हणतां येणार नाहीं. संन्यासापूर्वीं ज्ञान होतेंच; परंतु विद्वत्संन्यासाच्यापूर्वीं जीवन्मुक्तिसुखाचा अधिक प्रवृत्ती-मुळें लाभ घेता आला नाहीं. म्हणून जीवन्मुक्तीच्या विलक्षण सुखभोगार्थं सन्यास केला. यावरून असें म्हणतां येईल कीं, ज्ञानोत्तर कांहीं

कालपर्यंत याज्ञवल्क्यांचें प्रारब्ध अधिक भोगांत प्रवृत्ति करविणारें होतें; आणि कांहीं काल न्यून भोगाचा हेतु होतें. म्हणून याज्ञवल्क्यांना कांहीं कालापर्यंत ग्लानीवांचून अधिक भोग आणि नंतर ग्लानि उत्पन्न होऊन सर्व भोगांचा त्याग, प्रारब्धबलानें झाला; आणि जनकाचें प्रारब्ध आमरणान्त राज्यपालनादि समृद्धि भोगांचा हेतु होतें, म्हणून भोगाविषयीं कधीं ग्लानि झालीच नाहीं. त्याचे उलट शुकवामदेवादिकांचें प्रारब्ध अत्यंत न्यूनभोगाचें होतें, म्हणून त्यांना सदैव भोगाविषयीं ग्लानीच होती. वासिष्ठांत तर याचे अगदीं उलट शिखरध्वजराजाची ज्ञानोत्पत्तीचे पूर्वीं न्यूनप्रवृत्ति आणि ज्ञानोत्तरकालीं व्यवहारांत अधिक प्रवृत्ति झाल्याचें वर्णन आहे. याचप्रमाणें अनेक ज्ञानवानांच्या व्यवहारांचा विचार केला तर प्रत्येकाचे प्रवृत्तींत विलक्षणता दिसून येते. त्या सर्वांना ज्ञान व मोक्षफल समानच आहे. यावरून **ज्ञात्याची व्यवहारांत न्यूनाधिक प्रवृत्ति प्रारब्ध वैचित्र्यानेंच होते**, असें म्हणणें भाग आहे. इतकें खरें कीं, ज्याचें प्रारब्ध न्यून व्यवहाराचा हेतु असतें, त्यास जीवन्मुक्तिसुख अधिक मिळतें. ज्याचें प्रारब्ध अधिक व्यवहाराचा हेतु असतें, त्यास जीवन्मुक्तिसुख कमी मिळतें. यावर कोणी अशी शंका करील कीं, जो जीवन्मुक्तीच्या विलक्षण सुखाचा त्याग करून, मुमुक्षु अवस्थेंत तुच्छ मानलेल्या भोगांत प्रवृत्त होतो, तो विदेहमोक्षास टाकून अत्युत्तम विषयभोग असणाऱ्या वैकुंठादि लोकांची इच्छा करून त्या लोकांस जाईल: परंतु ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, जीवन्मुक्ति-सुखाचा त्याग आणि अधिक भोगांत प्रवृत्ति तर ज्ञात्यास प्रारब्धबलानें संभवते, हें आतांच वर सांगितलें आहे; पण विदेहमोक्षाचा त्याग आणि परलोकगमनाची इच्छा होणें ज्ञात्यास संभवनीय नाहीं. कारण ज्ञात्याचें प्रारब्ध याच जन्मांत संपावयाचें असल्यामुळें इच्छा होणें संभवनीय नाहीं. म्हणून **ज्ञात्याचे प्राण बाहेर गमन करीत नाहींत**, असा सिद्धांन्त आहे व तो तुम्हांसहि मान्य आहे. म्हणून (ज्ञात्यास) परलोकगमन संभवत नाहीं. तसाच विदेहमोक्षाचा त्याग करणेंहि संभवत नाहीं. कारण, **दृढब्रह्मापरोक्षज्ञानानें अज्ञाननिवृत्ति होऊन प्रारब्धभोगानंतर स्थूलसूक्ष्म-शरीराकार अज्ञानाचा चैतन्याचे ठिकाणीं जो लय त्यास विदेहमोक्ष म्हणतात.** तो त्यास इच्छा नसली तरीहि प्राप्त होतो. ज्ञानोत्तर जर मूलाज्ञान शेष राहात असेल किंवा ज्ञानानें नष्ट झालेल्या अज्ञानाची

पुनः उत्पत्ति होणें शक्य असेल, तर विदेहमोक्षाचा अभाव होईल; परंतु मूलाज्ञानाचे विरोधी ज्ञान आहे, म्हणून अज्ञान शेष राहणें शक्य नाहीं. आणि श्रुतिप्रमाणानें नष्ट झालेल्या अज्ञानाची पुनः उत्पत्ति होणें शक्य नाहीं, म्हणून ज्ञात्यास विदेहमोक्षाचा अभाव होत नाहीं. शिवाय विदेहमोक्ष त्यागाची आणि परलोकगमनाची ज्ञात्यास इच्छा होणें शक्य नाहीं. कारण, ज्ञात्यास जी इच्छा होते, ती केवल प्रारब्धबलानें होते. भोगास जितक्या सामुग्रीची आवश्यकता असतें, जितक्या सामुग्रीची जुळवाजुळव प्रारब्धच करितें. इच्छेवांचून भोग संभवत नाहीं. म्हणून ज्ञात्यास इच्छा होणें हेंहि प्रारब्धाचेंच फल आहे. आणि या लोकांत किंवा अन्य लोकांत अन्य शरीराचा संबंध ज्ञात्याशीं प्रारब्धानें होत नाहीं. कारण, त्याचे प्राण बाहेर जात नाहींत हें मागें सांगितलेंच आहे. म्हणून ज्ञात्यास प्रारब्धानें विदेहमोक्षत्याग अथवा परलोकगमनाची इच्छा, याच देहांत प्रारब्ध समाप्त झालें म्हणून संभवनीयच नाहीं. एकंदरींत रहस्य हें आहे कीं, ज्ञात्याची बाह्यप्रवृत्ति "जीवन्मुक्तीची" विरोधी नाहीं. अधिक प्रवृत्ति फक्त जीवन्मुक्तीच्या विलक्षण "सुखाची" विरोधी आहे. कारण, आत्मा नित्यमुक्त आहे. अविद्येनें बंध प्रतीत होतो, आणि ज्या कालीं ज्ञान होतें त्या कालीं अविद्याकृत बंधभ्रम नष्ट होतो व पुनः बंधभ्रांति होत नाहीं. यावरून असें ठरतें कीं, "**शरीर असतांहि जो बंधभ्रमाचा अभाव" ती जीवन्मुक्ति होय.** ज्ञात्यास देहादि प्रवृत्तींत आत्म्याविषयीं बंधभ्रांति नसते म्हणून बाह्य प्रवृत्तीनेंहि "जीवन्मुक्ततेची" हानि होत नाहीं. इतकेंच म्हणतां येईल कीं, बाह्य प्रवृत्ति असली तर जीवन्मुक्तीचें विलक्षण सुख होणार नाहीं. म्हणजे बाह्य प्रवृत्ति जीवन्मुक्तीचा नाश करीत नाहीं. जीवन्मुक्तीच्या विलक्षण सुखास प्रतिबंध करते. कारण, एकाग्रतेशिवाय आनंद होत नाहीं आणि बाह्य प्रवृत्तींत एकाग्रता राहात नाहीं; परंतु ज्याचें प्रारब्ध अधिक प्रवृत्तीचा हेतु असतें त्याचें मंद प्रारब्ध म्हणावें. म्हणून शुकादिकांपेक्षां जीवन्मुक्त जनकाचें प्रारब्ध मंद म्हणण्यास हरकत नाहीं.

पूर्वीं असेंहि म्हटलें होतें कीं, ज्ञात्याला सर्व अनात्म पदार्थाचे ठिकाणीं मिथ्यात्व बुद्धि असल्यामुळें, राग-प्रीति होत नाहीं. राग नसल्यामुळें अधिक प्रवृत्ति संभवत नाहीं ही शंकाहि बरोबर नाहीं. कारण, देहाच्या

ठिकाणीं मिथ्या बुद्धि ज्ञानवानास असूनहि, भिक्षादि व्यवहाराचे ठिकाणीं अनुकूल ज्ञानामुळें जशी केवल प्रारब्धानें प्रवृत्ति होतें, तशीच ज्याचें अधिक भोगाचें प्रारब्ध आहे, त्या ज्ञात्याची अधिकही प्रवृत्ति होतें, विषयाच्या प्रवृत्तीमध्यें किंवा निवृत्तीमध्यें विषयाविषयीं सत्यत्त्वबुद्धि किंवा मिथ्यात्वबुद्धि कारण नाहीं. विषय सत्य असो कीं मिथ्या असो, त्याचें ठिकाणीं अनुकूल बुद्धीमुळें प्रवृत्ति आणि प्रतिकूल बुद्धीमुळें निवृत्ति होते. विषाचे ठिकाणीं सत्यबुद्धि आहे; परंतु अनुकूल बुद्धि नसल्यामुळें कोणी विषभक्षणांत प्रवृत्त होत नाहीं. तसेंच तुरुंगाचे ठिकाणीं सर्वांची सत्यबुद्धि आहे म्हणून त्याचें प्राप्तीकरितां कोणी यत्न करीत नाहीं. याचे उलट नाटकांतील व्यवहाराविषयीं सर्वांचा मिथ्यात्व निश्चय असला तरी अनुकूल बुद्धि असते म्हणून प्रवृत्ति होते. हें सर्वांना अनुभवसिद्ध आहे. म्हणून विषयाच्या ठिकाणीं मिथ्यात्व बुद्धि असल्यामुळें त्याची अधिक प्रवृत्ति होणार नाहीं, हें म्हणणें बरोबर नाहीं. तसेंच ज्ञात्यास विषयाच्या ठिकाणीं दोषदृष्टि असते, म्हणून ज्ञात्याची अधिक प्रवृत्ति होणार नाहीं. असें म्हटलें होतें, त्याचें उत्तर असें कीं, अपथ्य सेवनाविषयीं अन्वयव्यतिरेकानें दोषनिश्चय असला तरी प्रारब्धबलाने रोगी अपथ्य सेवन करतो. तशीच प्रारब्धबलानें सर्व व्यवहाराच्या ठिकाणीं ज्ञात्याची प्रवृत्ति संभवते. या एकंदर कारणावरून ज्ञानवानाचा व्यवहार अमुक एक मर्यादेपर्यंत प्रवृत्तीचा असावा, बाकी सर्व निवृत्तीपर असावा असा कोणताहि नियम करणें योग्य नाहीं. कारण, तो विधिकिंकरच नाहीं.

यावर पुष्कळ लोक असें विचारतात कीं, पामर पुरुष विधिनिषेधांची पर्वा न करितां वाटेल तसा वागतो. तसाच ज्ञानीहि वागतो असें म्हटलें, तर मग ज्ञानी आणि अज्ञानी यांत फरक तरी काय? ही शंका शास्त्ररहस्य न जाणतां होत असते. फरक एवढाच कीं, ज्ञानवानाचा ग्रंथिभेद[1] झालेला असतो, आणि अज्ञान्याचा झालेला नसतो. हा फरक स्थूल शरीरावर किंवा व्यवहारांत दिसण्यासारखा नसतो. ग्रंथिभेद झालेला सामान्य लोकांना समजणें शक्य नाहीं. म्हणून कितीहि समजूत केली तरी त्यास ती न पटतां ज्ञात्याच्या वर्तनाविषयीं ते

१. चैतन्यरूप आत्मा आणि अहंकारादि अनात्मा यांच्या एकत्वनिश्चयास ग्रंथी म्हणतात. या एकत्व निश्चयाच्या नाशास ग्रंथि भेद म्हणतात.

साशंकच राहतात. एखादा वेदशास्त्राध्ययन केलेला पंडित आणि एखादा अक्षरशत्रु दोघे भोजनकालीं सारखेच जेवले, तें पाहून अक्षरशत्रूप्रमाणेंच तुम्ही जेवलांत, मग तुमच्यांत आणि त्या अक्षरशत्रूंत फरक तो काय? असें विचारूं लागला, तर पंडित त्यास एवढेंच सांगेल की, मी शास्त्रज्ञानसंपन्न आहे, तो नाहीं; पण याचा भोजनाशीं कांहीच संबंध नाहीं. समान भोजनास प्रकृतीचें आरोग्य आम्हा दोघांमध्यें समान आहे. म्हणून दोघांनीं भोजन समान केलें. त्याप्रमाणें एक आत्मज्ञानशून्य पामर आणि एक दृढ अपरोक्ष ब्रह्मज्ञानी असा फरक आहे; परंतु त्याचा व्यवहाराशीं कांहींच संबंध नाहीं दोघांच्याहि समान व्यवहारामध्यें अधिक प्रवृत्तीचें प्रारब्ध समान आहे. म्हणून दोघांचा व्यवहार समान आहे. अधिक व्यवहार ज्ञानाचा विरोधी नाहीं हें मागे मोक्षाचा हेतु ज्ञान आहे, या निरूपणाचे प्रसंगीं सांगितलेंच आहे. सूक्ष्म विचार केला तर पढत मूर्खांना विधि किंकर होऊन नियमानें वागणाऱ्या साधकाचे ठिकाणीं 'हा पुरुष सिद्ध आहे' अशी भावना होते. सिद्ध स्वच्छंदानें प्रारब्ध भोगीत असतां यत्किंचित् निषेध शंका आली, तर सिद्धाच्या ठिकाणीं सिद्धत्वबुद्धि कायम राहात नाहीं. यांत ज्ञात्याचें कांहींच बिघडत नाहीं; परंतु त्या अज्ञानी जीवांचें हें दुर्दैवच होय. भगवान ज्ञानेश्वर महाराजांनीं अमृतानुभवाच्या नवव्या प्रकरणांत **झाली स्वेच्छाचि विधि। स्वैर झाला समाधि। दशे ये मोक्षऋद्धि। बैसो घापे ॥ ३४ ॥** या ओवीनें ज्ञात्याच्या व्यवहारास वेदाचा विधि राहिलेला नाहीं. त्यास जशी इच्छा होईल, त्याप्रमाणें तो वागेल; आणि ती इच्छाच त्याचा विधि. त्याचेकडून जें वर्तन होईल, तोच त्याचा समाधि. अशा ज्ञात्याच्या सहजस्थितीस मोक्षाचें ऐश्वर्य बस्कर आहे. अशींच दुसऱ्या संस्कृतप्राकृत संतांचीं शेंकडो वचनें आहेत. याच रीतीनें आधुनिक संस्कृतप्राकृत ग्रंथकार किंवा व्याख्यानकार ज्ञात्यांचें वर्णन करतांना जसें त्याचें वर वर्णन केलें आहे. तसेंच करतात. स्वत:पुरता अनुभवहि तसाच सांगतात. पण अमुक एक मनुष्य ज्ञानी आहे, असें म्हटलें तर मात्र त्याचें बाह्य वर्तन योग्य नाहीं म्हणून तो ज्ञानी नाहीं, असा अभिप्राय देतात. अंशत: स्वत:चें वर्तन योग्य नसतेच; पण ज्या असंग बोधानें हा त्या वर्तनामुळें दोषी होत नाहीं, किंवा याच्या मुक्ततेंत बाध येत नाहीं. त्याच बोधानें दुसराहि मुक्त कां असूं नये?

याचें उत्तर मात्र त्यास देतां येत नाहीं. असो. **ज्ञानवानाच्या वर्तनाविषयीं कोणताहि विधि करतां यावयाचा नाहीं**, म्हणून तत्त्वदृष्टीचा व्यवहार नियमरहित होता. समाधिरूप नियमाचा विधि ऐकून तत्त्वदृष्टीस हसूं आलें. याप्रमाणें प्रारब्धभोग भोगून तत्त्वदृष्टीचे प्राण लीन झाले. ज्ञात्याच्या शरीरत्यागाविषयीं देशकालविशेषाची अपेक्षा नाहीं, उत्तरायण, दक्षिणायनादि कालांत, काश्यादि पुण्य देशांत किंवा अत्यंत मलिन चांडालाचे घरांत ज्ञात्याचा देहपात होवो, किंवा प्राणवियोगाचे वेळीं पृथ्वीवर सिद्धासन करून देहपात होवो, किंवा शवासनानें देहपात होवो, तसेंच सावधानपणें ब्रह्मचिंतन करीत असतां देहपात होवो किंवा रोगानें व्याकुळ होऊन हायहाय शब्द करीत देहपात होवो, यांपैकीं कोणत्याहि प्रकारें देहपात झाला, तरी ज्ञात्याचे बोधास त्याचा यत्किंचित्‌हि संबंध नसतो. कारण, ज्या कालीं ज्ञानानें अज्ञाननिवृत्ति झाली, त्याच कालीं ज्ञानी मुक्त झालेला आहे. त्याची मुक्ति देशकालाधीन नाहीं. म्हणून तत्त्वदृष्टीच्या देहपाताचा देशकाल सांगितला नाहीं. मुमुक्षूस ज्ञानप्राप्त्यर्थ श्रवणादि साधनाकरितांहि देशकालाची अपेक्षा नाहीं. उपासकास मात्र देशकालाची अपेक्षा आहे. भीष्मादि ज्ञानी असूनहि त्यांनीं उत्तरायणावांचून प्राणत्याग केला नाहीं, तथापि भीष्मादिक अधिकारी पुरुष आहेत. म्हणून उपासकांना उपदेशसंप्रदाय कळविण्याकरितां उत्तरायणाची वाट पाहिली. आणि वसिष्ठभीष्मादि अधिकारी आहेत, म्हणून त्यांना अनेक जन्म झालें व पुढें होतील. कारण, **त्यांचें एक कल्पपर्यंत प्रारब्ध आहे.** कल्पान्तावांचून त्यास विदेहमोक्ष होणार नाहीं आणि कल्पाचे मध्यभागीं त्यांना इच्छेनें अनंत शरीरें घेता येतात; परंतु केव्हांहि आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं त्यांना जन्ममरणभ्रांति नसते. म्हणून ते जीवन्मुक्त आहेत. अधिकारी पुरुषांचा संपूर्ण व्यवहार अन्योपदेशानिमित्त असतो, आणि इतर ज्ञानवानांच्या व्यवहाराचा कांहीं नियम नाहीं. म्हणून तत्त्वदृष्टीच्या देहपाताविषयीं देशकालादिक कांहींच सांगितले नाहींत.

(१०) उपासकाच्या शरीरत्यागाचा प्रकार.

ज्ञानी पुरुषास शरीरत्यागाकरितां उत्तम देशकालादिकांची अपेक्षा नाहीं, हें वर सांगितलें आहे; परंतु उपासकास मात्र उत्तम देश, उत्तरायणादि उत्तम काल जर शरीरत्यागाचें वेळीं असेल, तर त्यास

उपासनेचें फल होईल आणि ज्याचें पूर्वीं ध्यान केलें, त्या ध्येयाच्या स्मृतीची आणि ध्येय जें ब्रह्म त्याच्या प्राप्तीच्या मार्गाची स्मृति पाहिजे. कारण, मार्गाचें चिंतन हें उपासनेचें अंग आहे. तशीच दीर्घकाल सिद्धादि आसनादिकांची अपेक्षा आहे. त्याप्रमाणें अदृष्टि नांवाचा शिष्य शुभगंगातीरीं वास, दीर्घ काल सिद्धासनादि करून योगशास्त्राच्या रीतीनें ध्येय ब्रह्माचें चिंतन करीत असतां त्याचा देहपात झाला.

(११) ज्ञानोत्तर "तर्कदृष्टीचें" जीवनचरित्र.

आतां तर्कदृष्टि नांवाचा तिसरा शिष्य. यानें गुरुद्वारां उपदेश श्रवण केल्यानंतर निश्चय केलेल्या अर्थाविषयीं अन्य शास्त्रांचा विरोध निवृत्त करण्याकरितां, सर्व शास्त्रांच्या अभिप्रायाचा विचार केला. त्यावरून त्याचा असा निश्चय झाला कीं, सर्व शास्त्राचें परम प्रयोजन मोक्ष आहे; आणि मोक्षाचें साधन अद्वैतनिश्चयरूपज्ञान आहे, भेदनिश्चय यथार्थ नाहीं. सर्व शास्त्रें साक्षात् किंवा परंपरेनें ब्रह्मज्ञानोत्पत्तीस कारण आहेत. संस्कृत वाणीचीं अष्टादश प्रस्थानें आहेत, त्यांत कित्येक कर्मप्रतिपादक आणि कित्येक विषयसुखोपायप्रतिपादक आणि कित्येक ब्रह्माहून भिन्न देवतांची उपासना प्रतिपादक आहेत. तशींच ज्ञानाकरितां न्यायसांख्यादि शास्त्रें आहेत. तींहि भेदज्ञानास यथार्थ ज्ञान म्हणतात. म्हणून सर्वांना अद्वैतब्रह्माची बोधकता घडत नाहीं; तथापि सर्व शास्त्रांचे कर्ते सर्वज्ञ कृपाळू आहेत. म्हणून त्यांनीं केलेलीं मूळसूत्रें, त्यांचा तर वेदानुसारच अर्थ आहे; परंतु त्या सूत्रांचें व्याख्यानकर्ते भ्रांत आहेत म्हणून त्यांनी मूलसूत्रकर्त्याच्या मनोगताहून भिन्न अर्थ केला आहे, असा तर्कदृष्टीनें निश्चय केला.

(१२) विद्येचीं अष्टादश प्रस्थानें (नकाशा क्र. १४ पहा).

आता विद्येचीं अष्टादश प्रस्थानें[1] सांगतो. **चार वेद, चार उपवेद, सहा वेदांची अंगें पुराणें, न्याय, मीमांसा आणि धर्मशास्त्र, असे वैखरी-वाणीरूप विद्येचे अष्टादश भेद आहेत.** त्या भेदासच प्रस्थान म्हणतात.

चार वेदः-- (१) **ऋग्वेद,** (२) **यजुर्वेद,** (३) **सामवेद आणि** (४) **अथर्ववेद.** या चार वेदांत कित्येक वचनें, ज्ञेयब्रह्मबोधक आणि कित्येक ध्येयबोधक आणि कित्येक कर्मबोधक आहेत, कर्मबोधक वेदवचनानें अंतःकरणशुद्धिद्वारां ज्ञानच प्रयोजन आहे. प्रवृत्तीविषयीं

---

१ भेद.

कोणत्याच वेदवचनाचें तात्पर्य नाहीं फक्त जीवाच्या ठिकाणीं असलेल्या निषिद्ध प्रवृत्तीपासून त्यास परावृत्त करण्याविषयीं तात्पर्य आहे. यामुळें अभिचारकर्मप्रतिपादक जो अथर्ववेद त्याचेंहि निवृत्तीविषयीं तात्पर्य आहे. तें असें कीं, फक्त द्वेषानें शत्रु मारण्याकरितां उद्युक्त झालेल्या पुरुषानें अन्यायानें शत्रूस मारूं नये, याकरितां श्येनयाग सांगितला आहे. शत्रूस मारण्याकरितां जें कर्म सांगितलें असतें, त्यास अभिचारकर्म म्हणतात. श्येन नांवाचा यज्ञ तसा आहे. अभिचारकर्मबोधक वेदवाक्यांचा अभिप्राय असा नाहीं कीं, शत्रु मारण्याची इच्छा असेल त्याने श्येनयाग करण्यांतच प्रवृत्त व्हावें. फक्त शत्रु मारण्याची इच्छा होईल तर त्यानें शत्रु मारण्याकरितां श्येनयागाशिवाय अन्य उपायांत प्रवृत्त होऊं नये असें तात्पर्य आहे. प्रवृत्तिविषयीं नाहीं. कारण, प्रवृत्ति तर द्वेषानें प्राप्त आहे. जें स्वभावतःच प्राप्त असतें, त्याचे प्रवृत्तीविषयीं वेदवाक्यांचा अभिप्राय नसतो. अशा रीतीनें सर्व अथर्ववेदाचे निवृत्तीविषयीं तात्पर्य आहे. आणि बाकीच्या तिन्ही वेदांतील कर्मबोधक वाक्यांचा अंतःकरणशुद्धिद्वारां ज्ञानामध्यें उपयोग स्पष्ट आहे.

चार उपवेदः--(१) आयुर्वेद, (२) धनुर्वेद, (३) गांधर्ववेद आणि (३) अर्थवेद[1] असें चार उपवेद आहेत. आयुर्वेदाचे कर्ते ब्रह्माप्रजापति, अश्विनीकुमार, धन्वंतरी इत्यादि आहेत. चरक, वाग्भटादि चिकित्साशास्त्रहि आयुर्वेदांतर्गतच आहे. वात्स्यायनकृत कामशास्त्रहि आयुर्वेदांतर्भूत आहे कारण कामशास्त्राचा विषय वाजीकरण, स्तंभनादि चरकादिकांनीं सांगितला आहे. आयुर्वेदाचा वैराग्योत्पत्तीविषयींच अभिप्राय आहे. कारण, आयुर्वेदाच्या रीतीनें औषधसेवनापासून रोगादिकांची निवृत्ति झाली असतां पुनः रोगादिक उत्पन्न होतात म्हणून रोग्यास लौकिक उपाय तुच्छ आहेत. या विचारानें वैराग्योत्पत्तीविषयीं आयुर्वेदाचा अभिप्राय आहे. आणि औषध दान केल्यानें पुण्य होऊन अंतःकरणशुद्धिद्वारां ज्ञानामध्यें उपयोग वैद्यास आहे.

धनुर्वेदाचा कर्ता विश्वामित्र आहे त्यांत मुक्त, अमुक्त, मुक्तामुक्त आणि यंत्रमुक्त अशीं चार प्रकारचीं आयुधें सांगितलीं आहेत त्यांत हातानीं फेकण्याचें चक्र वगैरे ते मुक्त. तलवार वगैरे अमुक्त. बर्ची. वगैरे मुक्तामुक्त. शर किंवा गोळी वगैरे यांस यंत्रमुक्त म्हणतात.

१ द्रव्यप्राप्तीचें साधन सांगणारा.

त्यांमध्यें मुक्त आयुधास अस्त्र म्हणतात. अमुक्तास शस्त्र म्हणतात. त्या आयुधांच्या ब्रह्मा, विष्णु, शंकर, प्रजापति, अग्नि, वरुण इत्यादि देवता मंत्रासह सांगितल्या आहेत. क्षत्रियकुमार आणि त्यांचे अनुयायी ब्राह्मणहि त्यांचे अधिकारी आहेत. शिवाय पदाति, रथारूढ, अश्वारूढ, गजारूढ आणि युद्धसमयीं मंगलशकुन इतका अर्थ धनुर्वेदाच्या पहिल्या पादांत सांगितला आहे. आचार्यलक्षण आणि आचार्यापासून शस्त्रग्रहणाचा संप्रदाय द्वितीय पादांत सांगितला आहे गुरुसंप्रदायापासून प्राप्त शस्त्रांचा अभ्यास व मंत्रदेवता सिद्धीचा प्रकार तृतीय पादांत आहे. सिद्ध झालेल्या मंत्राचा प्रयोग चतुर्थ पादांत सांगितला आहे. धनुर्वेद ब्रह्मा—प्रजापती इत्यादिकांपासून विश्वामित्रास प्राप्त होऊन त्याने प्रगट केला म्हणून त्यास धनुर्वेदाचा कर्ता म्हटलें एवढेच. दुष्ट चोरादिकांपासून प्रजापालन करण्यानें अंतःकरणशुद्धि होऊन, ज्ञानद्वारां मोक्षाविषयींच धनुर्वेदाचा अभिप्राय आहे. तसा गांधर्ववेद भारतानें प्रगट केला त्यात स्वर, ताल, मूर्च्छासहित गीत, नृत्य, वाद्यांचे निरूपण विस्तारानें केलें आहें. त्यासहि उपास्य देवतेच्या आराधनेनें निर्विकल्प समाधीची सिद्धी होते. म्हणून त्यांचेंहि (गांधर्व वेदाचेंहि) अंतःकरणाच्या एकाग्रतेनें ज्ञानद्वारां मोक्षच प्रयोजन आहे. तसाच अर्थवेदहि नाना प्रकारचा आहे. नीतिशास्त्र, अश्वशास्त्र, शिल्पशास्त्र, आदिकरून धनप्राप्तीच्या उपायाचा बोधक आहे, परंतु धनप्राप्तीच्या सर्व उपायांमध्यें निपुण असलेल्या पुरुषासहि भाग्यावांचून धनप्राप्ती होत नाहीं म्हणुन अर्थवेदाचेंहि वैराग्योत्पत्ती विषयीं तात्पर्य आहे.

तशींच वेदाचीं सहा अंगें :-(१) शिक्षा. (२) कल्प. (३) व्याकरण, (४) निरुक्त (५) ज्योतिष व (६) छंद हीं, वेदाचा अर्थ समजण्यास उपयोगी असल्यामुळें त्यांस वेदांगें म्हणतात. यांपैकी शिक्षा आणि व्याकरण यांचा कर्ता पाणिनी आहे. शिक्षेत वेद शब्दांतील अक्षरस्थानांचें ज्ञान, आणि उदात्त, अनुदात्त स्वरितांचें ज्ञान कसें होतें तें सांगितलें आहे. वेदाचें व्याख्यानरूप प्रातिशाख्य ग्रंथ शिक्षेच्या अंतर्भूत आहे. व्याकरणानें वेदशब्दाच्या शुद्धतेचें ज्ञान होतें. व्याकरण-सूत्राचे आठ अध्याय असून त्यावर पतंजलीचें महाभाष्य आणि कात्यायनाचें वार्तिक आहे. कल्पग्रंथांत वेदबोधित कर्मानुष्ठानाची रीति म्हणजे यज्ञांत असलेले ब्राह्मण, ज्यास ऋत्विज म्हणतात, त्यांच्या

भिन्न भिन्न कर्माची माहिती सांगितली आहे. कल्पसूत्रांचे कर्ते कात्यायन आश्वलायनादि मुनि आहेत. तसेंच यास्क नांवाच्या मुनीनें तेरा अध्याय निरुक्त केलें आहे, त्यांत वेदमंत्रांतील अप्रसिद्ध पदार्थांचें ज्ञान होण्याकरितां, त्यांचीं नांवें सांगितलीं आहेत. संज्ञाबोधक पंचाध्याय निघंट ग्रंथहि यास्क मुनींनींच केला आहे. तोहि निरुक्ताच्या अंतर्भूत आहे. आणि अमरसिंह, हेमाद्रिकांनी केलेले कोशादि ग्रंथ निरुक्ताच्या अंतर्भूत आहेत. पिंगल मुनीनें सूत्राच्या आठ अध्यायांत छंदनिरूपण केलें आहे, त्यापासून वैदिक-गायत्र्यादि छंदाचें ज्ञान होते. तसेंच आदित्य गर्गादिकांनीं ज्योतिष ग्रंथ केले आहेत. त्यापासून विहित, वैदिक कर्मारंभकालाचें ज्ञान होतें.

पुराणें:—(१) ब्रह्म, (२) पद्म, (३) वैष्णव, (४) शैव, (५) भागवत (६) नारदीय, (७) मार्कंडेय, (८) अग्नि, (९) भविष्य, (१०) ब्रह्मवैवर्तक (११) लिंग (१२) वराह, (१३) स्कंद, (१४) वामन, (१५) कूर्म (१६) मत्स्य, (१७) गरुड आणि (१८) ब्रह्मांड. हीं अठरा पुराणें व्यासांनीं केलीं आहेत, तशीं कालिआदिक बहुत पुराणें आहेत. त्यांस उपपुराणें म्हणतात. भागवतें दोन आहेत. वैष्णव भागवत आणि देवी भागवत. या दोहोंतही बारा स्कंद आणि अठरा हजार श्लोकसंख्या सारखी आहे. त्यांत वैष्णव भागवत हें पुराण आहे आणि देवी भागवत उपपुराण आहे; पण व्यासकृत आहे, म्हणून प्रमाण आहे. जशीं पुराणें व्यासकृत आहेत तशींच कांहीं उपपुराणेंहि व्यासकृत आहेत. कांहीं पुराणें पराशरादि सर्वज्ञ मुनिकृत आहेत, म्हणून तीहि प्रमाण आहेत.

न्याय :—तसेंच गौतमांनीं पांच अध्याय न्यायसूत्रें केलीं आहेत, त्यांत युक्ति प्रधान आहे. युक्तीनें पुरुषाची बुद्धि तीव्र होते. तिचा मननामध्यें उपयोग आहे. म्हणून युक्तिप्रधान न्यायसूत्रांचेंहि मननद्वारां वेदान्तजन्यज्ञानच फल आहे. आणि कणादमुनिकृत दहा अध्याय वैशेषिक सूत्रें असून, त्यांचा न्यायांत अंतर्भाव आहे.

मीमांसा :—मीमांसा दोन आहेत. एक धर्ममीमांसा, दुसरी ब्रह्ममीमांसा. धर्ममीमांसेलाच पूर्वमीमांसा म्हणतात आणि ब्रह्ममीमांसेला उत्तरमीमांसा म्हणतात. जैमिनीनें धर्ममीमांसा बारा अध्याय केली

आहे. त्यांत कर्मानुष्ठानाची उपपत्ति सांगितली आहे. म्हणून विधिपूर्वक कर्मानुष्ठानापासून अंतःकरणशुद्धि आणि अंतःकरणशुद्धीपासून ज्ञानद्वारां मोक्ष होतो. तसेंच पांच अध्यायांचें संकर्षणकांड जैमिनीकृत असून त्यांत उपासना सांगितली आहे. तिचाहि धर्ममीमांसेमध्यें अंतर्भाव आहे. आतां व्यासकृत ब्रह्ममीमांसा चार अध्याय असून प्रत्येक अध्यायाचे चार पाद आहेत. प्रथमाध्यायांत सर्व उपनिषद्वाक्यें ब्रह्माचें प्रदिपादन करतात, अन्याचें नाहीं, असा अर्थ आहे. दुसऱ्या अध्यायांत प्रथम श्रुतिवाक्याशीं स्मृतिवाक्यांचा विरोधपरिहार करून नंतर उपनिषद्वाक्यांचाहि परस्पर विरोधपरिहार केला आहे. तृतीयाध्यायांत ज्ञान व उपासना यांच्या साधनांचा विचार केला आहे, आणि चौथ्या अध्यायांत ज्ञान व उपासना यांच्या फलाचा विचार केला आहे. हें ब्रह्ममीमांसा शारीरकशास्त्रच प्रधान असून मुमुक्षूला हेंच चिंतनीय आहे. जरी व्याससूत्रांवर अनेक भाष्यें व व्याख्यानरूप ग्रंथ आहेत, तथापि श्रीशंकराचार्यकृत भाष्यरूप व्याख्यानच मुमुक्षूस चिंतनीय आहे. तज्ज्ञानद्वारां मोक्षफल स्पष्ट आहे.

धर्मशास्त्र:-- धर्मशास्त्र म्हणजे स्मृति वगैरे ग्रंथ आहेत. मनु, याज्ञवल्क्य, विष्णु, यम, अंगिरा, वसिष्ठ, दक्ष, संवर्त, शातातप, पराशर, गौतम, शंखलिखित, हरित, आपस्तंब, शुक्र, बृहस्पति, व्यास, कात्यायन, देवल, नारद इत्यादि जे सर्वज्ञ त्यांनीं वेदानुसार स्मृतिनामक ग्रंथ केले आहेत, त्यास धर्मशास्त्र म्हणतात. वर्णाश्रमसंबधीं कायिक, वाचिक आणि मानसिक धर्म सांगितले आहेत. त्याचे अंतःकरणशुद्धीद्वारां ज्ञान होऊन मोक्षच प्रयोजन आहे. तसेंच व्यासांनी महाभारत आणि वाल्मिकींनीं रामायण केलें आहे. त्यांचाहि धर्मशास्त्रामध्यें अंतर्भाव आहे. तसेंच देवताराधनानिमित्त जें मंत्रशास्त्र आहे, तेंहि धर्मशास्त्राच्या अंतर्भूत आहे. देवताराधनेचें अंतःकरणशुद्धी हें फल आहे. तसेंच वैष्णवमंत्र आणि शिवतंत्रादि धर्मशास्त्राच्या अंतर्भूत आहेत, कारण, त्यामध्येंहि मानसधर्माचें निरूपण आहे. कपिलमुनीकृत सांख्यशास्त्र आहे. त्यांत प्रकृतिपुरुषविवेकानें पुरुषाचें असंग ज्ञान सांख्यशास्त्राचें फल आहे; परंतु त्याचाहि त्वंपदलक्ष्यार्थ शोधनद्वारां महावाक्यज्ञानाविषयीं उपयोग आहे, म्हणून मोक्षच फल आहे. तसेंच योगशास्त्र चार पाद पतंजलिकृत

आहे. पतंजलि हा शेषाचा अवतार आहे. त्याचें पतंजलि नांव पडण्याचें कारण कोणी एक ऋषि संध्योपासना करीत असतां त्याच्या अंजलींत प्रगट होऊन पृथ्वीवर पडला हें होय. शिवाय पतंजलींनीं शरीराचा रोग-मल निवृत्त होण्याकरितां चिकित्सा ग्रंथ आणि अशुद्ध शब्दोच्चारणरूप वाणीच्या मलनाशाकरितां पाणिनीच्या व्याकरणावर महाभाष्य केलें. तसेंच अंतःकरणाचा विक्षेप-मल निवृत्त करण्याकरितां योगशास्त्र केलें. त्यांत प्रथम पादांत चित्तवृत्तिनिरोधरूप समाधि आणि त्याचीं साधनें अभ्यास वैराग्यादि सांगितलीं. तशींच विक्षिप्त चित्तास यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि सविकल्प समाधि हीं निर्विकल्प समाधीचीं आठ साधनें द्वितीय पादांत सांगितलीं. तृतीय पादांत योगाच्या विभूति सांगून चतुर्थ पादांत योगाचें फल मोक्ष सांगितलें. अशा रीतीनें योगशास्त्रहि ज्ञानसाधन जें निदिध्यासन तत्प्राप्तिद्वारां मोक्षास हेतू आहे, आणि शारीरिक सूत्रांत सांख्ययोगाचें जें खंडण आहे तें उपनिषदांहून विरुद्धार्थाच्या व्याख्यानाचें खंडण आहे, मूल सूत्रांचें नाहीं. तसेंच न्याय वैशेषिकांचें खंडणहि विरुद्ध व्याख्यानाचे आहे, मूल सूत्रांचें नाहीं.

तसेंच नारदकृत पंचरात्र नामक एक तंत्र आहे, त्यांत वासुदेवाचे ठिकाणीं अंतःकरणाची स्थापना सांगितली आहे. सर्व वैष्णव ग्रंथ पंचरात्रांतर्गत असून धर्मशास्त्राच्या अंतर्भूत आहेत. तसेंच पशुपतिकृत पाशुपततंत्रांत पशुपतीचें आराधन सांगितलें आहे. सर्व शैव ग्रंथ पाशुपत तंत्राच्या अंतर्भूत आहेत. त्याचप्रमाणें गणेश, सूर्य आणि देवी यांच्या उपासनेचें बोधक ग्रंथ धर्मशास्त्रांतर्भूत आहेत. त्यांत देवी उपासनेच्या प्रतिपादक ग्रंथांत, दक्षिण व उत्तर असे दोन संप्रदाय आहेत. त्यांत दक्षिण संप्रदाय धर्मशास्त्राच्या अंतर्भूत आहे. उत्तर संप्रदायास "वाममार्ग" म्हणतात. तो शिवप्रणीत आहे, पण धर्मशास्त्रास आणि वेदास विरुद्ध आहे, म्हणून अप्रमाण आहे. ज्याप्रमाणें साक्षात् विष्णूनें बुद्धावतार धरून नास्तिक ग्रंथ केले; पण ते वेदविरुद्ध असल्यामुळें प्रमाण नाहींत; त्याप्रमाणें शिवकृत वामतंत्रहि अत्यंत विरुद्ध आहे, म्हणून प्रमाण नाहीं. कारण, त्यांत मदिरादि अत्यंत अशुद्ध पदार्थांचें ग्रहण सांगितलें आहे आणि लोकांस फसविण्याकरितां चांगल्या पदार्थांचीं नांवें अशुद्ध पदार्थांस ठेविलीं आहेत. तीं अशीं-मदिरेचें नांव 'तीर्थ'

मांसाचे नांव "शुद्ध", मदिरापात्राचे नांव "पद्मा", कांद्याचें नांव "व्यास", लसणाचें नांव "शुक", मदिराकर्त्याचे नांव "दीक्षित", अत्यंत चांडाळीण तिचें नांव "प्रयागवासी" किंवा "काशीवासी", व्यभिचाऱ्याचें नांव "योगी" आणि व्यभिचारिणीचें नांव "योगिनी" पूजेच्या वेळीं असलेल्या अनेक दोषवान स्त्रीचें नांव "उत्तम शक्ती" जातीची चांडाळीण, व्यभिचारिणी आणि रजस्वला असेल तिचें देवी बुद्धीनें पूजन करून तिचें उच्छिष्ट मदिरापान करतात; आणि तिला अधिक मदिरापानानें ती चांडाळीण ओकली तर तें पृथ्वीवर पडूं न देतां आचार्यासह सर्व आनंदानें भक्षण करतात. तिच्या वमनास भैरवी म्हणतात. त्याचप्रमाणें स्त्रीच्या योनीस जिव्हा लावून मंत्राचा जप करतात. आणि मदिरा, मांस, मत्स्य, मुद्रा आणि मंत्र या पांच मकारांचें भोगमोक्षार्थ सेवन करतात. पहिल्या तीन मकारांचा अप्रसिद्ध नांवानें व्यवहार करतात. याप्रमाणें वामतंत्राचा सर्व व्यवहार इह व परलोकांपासून भ्रष्ट करणारा आहे. कानफाटे, जोगी, अवधूत गोसावी, संन्यासी, ब्राह्मणादि या वाममार्गाचें सेवन करतात; परंतु तो मार्ग वेदनिंदित व लोकनिंदित आहे म्हणून गुप्त ठेवतात. फार काय सांगावें, वामतंत्राचा प्रकार ऐकून म्लेंच्छाचे अंगावरहि कांटा येईल. एकंदरींत वामतंत्र सर्वथा त्याज्य आहे.

(१३) नास्तिक ग्रंथकार व त्यांचीं मतें.

नास्तिक मतांतहि (१) माध्यमिक. (२) योगाचार, (३) सौत्रांतिक, (४) वैभाषिक, (५) चार्वाक आणि (६) दिगंबर असें सहा भेद आहेत. ते वेदप्रमाण मानीत नाहींत. माध्यमिक शून्यवादी आहेत. योगाचाराचे मतांत, सर्व पदार्थ क्षणिक विज्ञानाहून भिन्न नाहींत, ते क्षणिक विज्ञानच तत्त्व आहे. सौत्रांतिक[1] मतांत बाह्य पदार्थावांचून विज्ञानाचा आकार होत नाहीं, म्हणून बाह्य पदार्थ अनुमेय आहेत, प्रत्यक्ष नाहींत आणि क्षणिक आहेत. वैभाषिक मतांत बाह्य पदार्थ क्षणिक असून प्रत्यक्ष प्रमाणाचे विषय आहेत. हीं चारीं मतें सुगतांच्या शिष्यांचीं आहेत. चार्वाकमतांत[2] बाह्य पदार्थ स्थिर असून देह आत्मा आहे. दिगंबराच्या मतात देहाहून आत्मा भिन्न असून देहपरिमाणाइतकेंच त्याचें परिमाण आहे. याच रीतीनें

१. बुद्ध. २. देहालाच आत्मा म्हणणारे.

आणखीहि बारिकसारिक गोष्टींत त्यांची आपआपणांमध्यें फार विलक्षणता आहे; परंतु सर्व वेदविरोधी व नास्तिक आहेत. म्हणून त्यांच्या मतांचें उपपादन आणि खंडण फार लिहिलें नाहीं. वाममार्ग आणि नास्तिक मताचे ग्रंथ संस्कृत भाषेंत असले तरी वेदबाह्य आहेत. म्हणून अप्रमाण आहेत. तीं सोडून वेदानुसार विद्येचीं प्रस्थानें[1] अष्टादशच आहेत. तीं वर सांगितलींच आहेत. आणि मम्मटादिकृत साहित्यग्रंथ आणि कालिदासादि काव्यग्रंथहि आहेत. त्यांपैकीं कांहींचा धर्मशास्त्रांत व कांहींचा कामशास्त्रांत अंतर्भाव आहे. सर्व अष्टादश प्रस्थानें ब्रह्मज्ञानद्वारां मोक्षास हेतु आहेत. असा तर्कदृष्टीनें सर्वशास्त्राविषयीं निश्चय केला.

(१४) जिज्ञासूस उत्तरमीमांसाच ग्राह्य, बाकी सर्व त्याज्य.

वास्तविक उत्तरमीमांसेवांचून सर्व शास्त्रें जिज्ञासूला त्याज्य आहेत, असें शारीरकामध्यें सूत्रकार भगवान् व्यास आणि भाष्यकार शंकराचार्य यानीं स्पष्ट सांगितलें आहे. म्हणून उत्तरमीमांसेशिवाय अन्य शास्त्रें मोक्षोपयोगीं आहेत असें समजणें योग्य नाहीं; तथापि सारग्राही बुद्धीनें तर्कदृष्टीचा हा निश्चय आहे. आचार्यद्वारां श्रवण करून तर्कदृष्टीचा असा निश्चय झाला असला, तरी तो "तर्कदृष्टि" असल्यामुळें वारंवार कुतर्क उत्पन्न होऊन; मी केलेला हा निश्चय बरोबर आहे कीं नाहीं, व दुसऱ्या विद्वानांची आपल्या निश्चयाशीं एकवाक्यता होते कीं नाहीं, असें पाहण्याकरितां अनेक विद्वानांच्या भेटी घेऊन, त्यांस सर्व शास्त्रांच्या तात्पर्याविषयीं आपला झालेला निश्चय कळविला. सर्व विद्वानांनीं, त्याचा निश्चय ऐकून, तूं केलेला निश्चय सर्वशास्त्रसंमत व योग्य आहे असें सांगितलें. त्यावरून तर्कदृष्टीचे सर्व संशय नाहीसे होऊन बंधमोक्षादि सर्व जगताविषयीं मिथ्यात्वनिश्चय करून आणि आत्मा ब्रह्मरूपानें प्रत्यक्ष जाणून कृतकृत्य झाला.

(१५) तर्कदृष्टी पित्यास भेटण्यास जातो.

नंतर शेष प्रारब्धानें त्यास लवकर घरीं जाऊन वडील व मातोश्रीस भेटावे, अशी इच्छा उत्पन्न झाली. तर्कदृष्टि कृतकृत्य झाला असतां त्यास पुनः इच्छा कशी उत्पन्न होईल ? असें कोणी म्हटल्यास ज्ञानवानाचा सर्व व्यवहार अज्ञान्याप्रमाणें प्रारब्धबलानें होतो. हे पूर्वीं तत्त्वदृष्टीच्या

१. भेद.

ज्ञानोत्तर व्यवहाराचे वेळीं सांगितलेंच आहे. म्हणून तर्कदृष्टीस प्रारब्ध-बलानें इच्छा झाली यांत विशेष तें काय ? आणि कांहीं शास्त्रकारांनीं ज्ञानवानास इच्छा होत नाहीं असें म्हटलें आहे; त्याचा अभिप्राय असा नाहीं कीं ज्ञानवानाचें अंतःकरण पदार्थांच्या इच्छारूप परिणामास प्राप्त होत नाहीं, म्हणजे इच्छा होत नाहीं असें नाहीं. कारण, अंतःकरणाचे इच्छादिक सहज धर्म आहेत. जरी अंतःकरण भूतांच्या सत्त्वगुणाचें कार्य आहे, असें मागें पुष्कळ वेळां सांगितलें आहे, तरी त्यांत रजतमोगुण मुळींच नाहींत असें नाहीं, थोडे आहेतच. अंतःकरण हें केवळ सत्त्वगुणाचेंच कार्य असतें तर त्याच्या ठिकाणीं चंचलता, कामक्रोधादि रजोगुणांच्या वृत्ति आणि मूढतादि तामसी वृत्ति या झाल्याच नसत्या. म्हणून अंतःकरण केवल सत्त्वगुणाचें कार्य नाहीं, तिन्ही गुणांचें आहे. परंतु ते तिन्ही गुण सर्वांच्या अंतःकरणांत सारख्या प्रमाणांत नसतात, न्यूनाधिक असतात. त्या गुणांच्या न्यूनाधिकतेमुळेंच सर्वांचे स्वभावहि विलक्षण आहेत. यावरून जोंपर्यंत अंतःकरण आहे, तोंपर्यंत रजोगुणांचा परिणाम जी इच्छा तिचा अभाव होणें शक्य नाहीं. मग " ज्ञात्याला इच्छा होत नाहीं " या शास्त्रवाक्याचा अभिप्राय तरी काय ? त्याचा अभिप्राय इतकाच कीं, ज्ञानी आणि अज्ञानी या दोघांना इच्छा होतातच. त्यांत अज्ञानी इच्छादिक आत्म्याचे धर्म समजतो व ज्ञानी काम, संकल्प, संदेह, राग, द्वेष, श्रद्धा, भय, लज्जा आणि इच्छादि सर्व धर्म अंतःकरणाचे परिणाम आहेत, आत्म्याचें नाहींत असें निःसंदेह जाणतो. त्याचप्रमाणें सर्व क्रिया कायावाचामनाचे ठिकाणीं आहेत आणि आत्मा असंग अद्वितीय ब्रह्मरूप आहे असा ज्ञात्याचा निश्चय असल्यामुळें तो सर्व व्यवहार करीत असतांहि अकर्ता आहे. या अभिप्रायानें इच्छादिकांचा अभाव सांगितला आहे. श्रुतीमध्यें असें सांगितलें आहे कीं, ज्ञान झाल्यानंतर ज्ञानवानाच्या हातून जें शुभाशुभ कर्म होईल त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या पापपुण्याचा संबंध त्यास होत नाहीं, आणि प्रारब्ध हें मात्र भोगानेंच क्षीण होतें. म्हणून प्रारब्धबलानें अज्ञान्याप्रमाणें सर्व व्यवहार आणि विषयांची इच्छा ज्ञानवानास संभवते, असो.

चवथ्या तरंगाचे आरंभीं सांगितल्याप्रमाणें शुभसंतति राजाचे तिघे पुत्र गृहत्याग करून गेले, आणि नंतर गुरूंकडे जाऊन त्यांना ब्रह्मज्ञान कसें प्राप्त झालें याबद्दलची येथपर्यंत सर्व हकीकत सांगितली.

आतां पुत्र गृहत्याग करून गेल्यानंतर शुभसंतति राजाची काय स्थिति झाली, तें सांगतो.

(१६) शुभसंततीची स्थिति.

मंदवैराग्य कोणासहि नेहमीं दुःख देतें. कारण, दोषदृष्टीमुळें विषयभोगांत सुख वाटत नाहीं; आणि तीव्र वैराग्य नसतें म्हणून स्त्रीधनपुत्रादिकांचा त्याग करून घर सोडून जाण्याचें धैर्य होत नाहीं. अशी स्थिति शुभसंततिराजाची झाली. तिघे पुत्र टाकून गेले; पण त्यावेळीं राजास तीव्र वैराग्य नसल्यामुळें पुत्रवियोगाचें दुःख झालें, आणि मंदवैराग्यामुळें विषयभोगाचे सुख झाले नाहीं आणि शून्यराज्य सोडून बाहेर जाणेंहि झालें नाहीं; म्हणून फार दुःख झालें. त्यावेळीं राजास जर तीव्र वैराग्य असतें, तर त्यानें पुत्रहीन राज्याचाहि त्याग केला असता. मंदवैराग्यामुळें राजास उपास्यतत्त्वाचें ज्ञान करून घेण्याची इच्छा उत्पन्न झाली. तेव्हां त्यानें आपल्या राज्यांतील श्रेष्ठ पंडित बोलावून त्यांना निद्राजागृतिरहित (ज्ञानाज्ञानरहित) असा देव कोणता, कीं जो आपल्या भक्तांचें रक्षण करतो ? (असा प्रश्न केला.)

(१७) विष्णूपासकाचें मत.

असा राजाचा प्रश्न ऐकून प्रथम विष्णूचा उपासक यानें राजास सांगितलें कीं, सर्व देवांत वासुदेव श्रेष्ठ असून शंकर, ब्रह्मदेव, गणपति, सूर्य, देवी वगैरे देवता विष्णूच्या आज्ञेंत वागतात. त्या विष्णूपासून सर्व जगत् उत्पन्न होतें व त्यांतच अनेक अवतार धारण करून तो भक्तांचें रक्षण करतो, असें सर्व उपनिषदें, भारत व पद्मपुराणादि ग्रथांत सांगितलें आहे. ज्यानें भक्तांच्या कल्याणाकरितां शंख, चक्र, गदा, पद्म हीं हातांत नित्य धारण केलीं आहेत व जो कृपाळु आहे, तो विष्णूच सर्वांस उपास्य आहे. शंकर विष्णूचा उत्तम भक्त आहे, म्हणून सर्वांस उपास्य नाहीं. जो स्वतःच अमंगल शववत् असून, भस्म आणि डमरू हेंच ज्याचें ऐश्वर्य; तो दुसऱ्याचे काय कल्याण करणार ? त्याचा मुलगा विलक्षण रूपाचा जो गणपति, त्याचप्रमाणें अतिनिंदित, कपट-दोषाची खाणी जी देवी, तसेंच एकाच ठिकाणीं स्थिर न राहता सतत भ्रमण करणारा जो सूर्य या देवतांच्या ठिकाणीं आपल्या भक्तांचें कल्याण करण्याचें सामर्थ्य नाहीं. म्हणून या सर्वांची उपासना टाकून भगवान् विष्णूचीच उपासना करणें योग्य आहे.

(१८) शिवोपासकाचें मत.

विष्णुउपासकाचें भाषण ऐकून डोळे फिरवून शिवोपासक रागानें असें म्हणतो कीं, अहो जो जें मागेल तें त्यास देऊन भक्तांचें कल्याण करणारा शिवासारखा दुसरा देव कोण आहे? असें पहा कीं, ज्यानें आपलें सर्व ऐश्वर्य विष्णूस अर्पण करून स्वतः भस्म धारण करून चर्म-कपाल हातीं घेऊन स्वतः लंगोटी लाविली आणि त्यावरून असें सुचविलें कीं, वैराग्यासारखें सौख्य विषयांत नाहीं, असें व्रत धारण करून काशीपुरांत मरणाऱ्या जीवांना दुःखद गर्भवासांतून मुक्त करून सायुज्यमुक्ति देतो. तसाच अद्वैत उपदेश करून ब्रह्मप्राप्ति करून देतो. याप्रमाणें उंच, नीच भेद न पाहतां भक्ताभक्तांस मुक्ति देणारा शंकरा-सारखा भोळा दाता कोण आहे? विष्णु कपटी असल्यामुळें आपल्या भक्तांचें मात्र रक्षण करतो, आणि बाकीच्यांचा नाश करतो. याकरितां शंकरच उपास्य आहे. विष्णु त्याचा उपासक आहे. रामचंद्रानें रामेश्वराची (शंकराची) उपासना केली म्हणून युद्धांत त्यास यश आलें, असें स्कंद-पुराणांत भगवान् व्यास यांनीं सांगितलें आहे. भारत आणि पद्म-पुराणांत विष्णूचें श्रेष्ठत्व सांगितलें आहे. त्याचें तात्पर्य भिन्न आहे. भारतीय युद्धांत अश्वत्थाम्यानें नारायणास्त्राचा आणि अग्निअस्त्राचा प्रयोग केल्यामुळें पुष्कळ सैन्याचा नाश झाला; परंतु पांडवांतील कोणीहि मेला नाहीं. म्हणून अश्वत्थाम्यानें रथाचा त्याग करून धनुर्वेद गुरूंचा धिक्कार केला आणि वनांत जाऊं लागला. तेव्हां व्यासांनीं त्यास उपदेश केला कीं, तूं धनुर्विद्येचा आणि गुरूंचा धिक्कार करूं नकोस. कारण अर्जुन आणि कृष्ण हे नरनारायणरूप असून त्यांनीं शिवाची फार भक्ति केली. त्या भक्तीच्या आधीन होऊन साक्षात् शंकर त्यांच्या रथाच्या अग्रभागीं राहिला आहे. तो तुझ्या अस्त्रांचा व सामर्थ्याचा नाश करतो. या भारतांतील प्रसंगावरून नारायणाची म्हणजे कृष्णाची विभूति महादेवाच्या कृपेनें उत्पन्न झालीं हें सिद्ध होतें. म्हणून ग्रंथांत विष्णूच्या ऐश्वर्याचें कितीहि प्रतिपादन केलें असलें तरी या भारतांतील प्रसंगावरून विष्णू शिवभक्त आहे, हें सिद्ध होतें. ज्या शिवाच्या भक्तीनें विष्णूला सेव्यत्व येतें तो शिवच परमसेव्य आहे, असें अप्पया दीक्षितानें तात्पर्य काढलें आहे. शिवाय इतरांस नुसतें 'देव' म्हणतात आणि फक्त शंकरासच "महादेव" म्हणतात. यावरूनहि

महादेवच सेव्य ठरतो; तसेंच समुद्रमंथनाचे वेळीं उत्पन्न झालेलें विष भक्षण करून सर्वांचें रक्षण महादेवानेंच केलें, गणपति सर्व विघ्नांचा नाश करतो असें म्हणतात; पण गणपतींत असणारे सर्व गुण शिवाचेच आहेत. कारण, कार्यांत कारणाचे गुण असतात, असा नियम आहे. नारदपंचरात्र मिथ्या असल्याचें अप्पय्या दीक्षितांनीं 'परिमल' ग्रंथांत सिद्ध केलें आहे. याकरितां शिवच सर्वांना सेव्य आहे.

(१९) गणपति उपासकाचें मत.

शिवाचा पुत्र गणेश असून त्यांत शंकराचेच गुण आहेत. गणेशाचे स्वतंत्र गुण नाहींत, असें ऐकून गणपति उपासकास क्रोध आला, व तो राजास म्हणाला कीं, हे विष्णु-शिवोपासक जें प्रतिपादन करितात तें सर्व खोटें आहे. कारण प्रथम गणपतीची पूजा केल्यावांचून हरिहरादि सर्व देव त्रिपुरवधास गेले; परंतु त्याचा वध झाला नाहीं. मग त्यांना पश्चात्ताप होऊन त्यांनीं गणपतीचें पूजन केलें. त्याबरोबर गणपतीचे कृपेनें त्रिपुराचा वध करण्यास समर्थ झाले, गणपतीचे महात्म्य भगवान् व्यासांनीं गणेशपुराणांत विस्तारानें वर्णन केलें आहे. म्हणून गणपतीच उपास्य आहे,

(२०) देवी उपासकाचें मत.

राजा; हे सर्व देव शक्तिवांचून प्रेतसमान आहेत. त्यांनी शक्तीची पुष्कळ उपासना केली म्हणून सर्व देव अधिकारी झाले. विष्णु, शंकर, गणपति, सूर्य यांचे ठिकाणीं जी शक्ति आहे, तेंच भगवतीचें रूप आहे, देवादिकांमध्यें तिचा अंश जास्त आहे, म्हणून ते श्रेष्ठ आहेत. ज्या शक्तीच्या अधिकतेमुळें ते श्रेष्ठ आहेत, ती शक्तीच उपास्य आहे. याचा विचार पाशुपततंत्रांत स्पष्ट आहे. तिचा 'काली अंश' प्रधान असून माहेश्वरी इत्यादिक दुसरे अनंत अंश आहेत. म्हणून देवीच उपास्य आहे.

(२१) सूर्योपासकाचें मत.

राजा, मी शपथ करून सांगतों कीं, अति पापिष्ठ वरील उपासकाचें मत अप्रमाण समज. कारण एका भानूवांचून सर्व देव अंध आहेत. भानूच सर्वांचें प्रकाशन करतो. दीप किंवा रत्नादि पदार्थ हे अन्य पदार्थांचें प्रकाशन करितात; परंतु तेहि सूर्याचेच अंश आहेत.

दुसऱ्याचे हिताकरितां स्वतः सारखे भ्रमण करणारा भानुशिवाय दुसरा देव कोणीहि नाहीं. सर्व वैदिक कर्मं कालाधीन आहेत. तो भूत, भविष्य आणि वर्तमानकाल सूर्यगतीच्या आधीन आहे. ज्याच्या कोपानें सर्व भस्म होऊन जाईल, त्या सूर्याचीं दोन रूपें आहेत. एक निराकार प्रकाश आणि दुसरा साकार प्रकाश. ज्याचा वेदान्ती भांति शब्दानें व्यवहार करतात तो सूर्याचा सामान्य प्रकाश असून तोच सर्व जगताचें अधिष्ठानहि आहे. त्याच्याच अज्ञानानें जगद्विवर्तभान होतें. तो निराकार प्रकाश अंतःकरणवृत्तींत प्रतिबिंबसहित ' अहं भानु ' असा होतो. तेव्हां अज्ञान निवृत्तिद्वारां जगद्विवर्ताची निवृत्ति होते. सूर्योदयकालीं जो सर्वत्र प्रकाश होतो व चंद्रनक्षत्रादिक ज्याच्या प्रकाशाचे अंश आहेत, तो दुसरा साकार प्रकाश. या रीतीनें भानूचीं दोन रूपें आहेत. त्यांत निराकाररूप ज्ञेय आहे. आणि साकाररूप ध्येय आहे. त्यासच वेदान्तामध्यें निर्गुण, सगुण भेदानें दोन प्रकारचें ब्रह्म म्हणतात. म्हणून सूर्यच सर्वांना उपास्य आहे.

(२२) स्मार्त मत.

स्मार्त पंडित पांचहि देवतांचें ठिकाणीं भेदबुद्धि करीत नाहींत. त्यांचें मतहि या सर्वांहून विरुद्ध आहे. कारण, वैष्णवमतांत विष्णुसमान अन्य देव नाहीं. बाकी सर्व देव विष्णूचे भक्त आहेत. विष्णूचीं जीं रामकृष्णनारायणादि नांवें आहेत. त्यासमानच अन्य देवतांची नांवें आहेत असें कोणी म्हणेल, तर तो नामापराधी आहे. तसेंच शैवमतांत शिवासमान अन्य देव नसून शिवनामोच्चारणाचें फल विष्णुनामोच्चारणानें होत नाहीं. या रीतीनें सर्वांच्या मतांत आपापल्या उपास्य देवासमान अन्य कोणीहि देव नाहीं. आणि स्मार्त मतांत सर्व देव समान आहेत. म्हणून त्यांचें मत पांचांहून विरुद्ध आहे. तसेंच—

(२३) सहा शास्त्रांचा परस्पर विरोध.

(१) सांख्य, (२) पातंजल, (३) न्याय, (४) वैशेषिक, (५) पूर्वमीमांसा आणि (६) उत्तरमीमांसा. या शास्त्रांचेंहि मत परस्परविरुद्ध आहे. कारण कीं, सांख्य शास्त्रांत ईश्वराचा अंगीकार नसून योगाच्या साह्यतेशिवाय केवल प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञानानेंच मोक्ष होतो, असें मानतात. त्याचे विरुद्ध पातंजल शास्त्रांत ईश्वराचा अंगीकार असून समाधीनें मोक्ष मानतात असा विरोध आहे. न्यायमतांत चार

प्रमाणें व सोळा पदार्थ आणि वैशेषिक मतांत प्रत्यक्ष व अनुमान अशी दोनच प्रमाणें व सात पदार्थ मानतात. असे पुष्कळ विरोध आहेत; परंतु जिज्ञासूस त्याची जरूर नाहीं, म्हणून लिहीत नाहीं. त्याचप्रमाणें पूर्वमीमांसेंत मोक्षरूप नित्यसुखाचा आणि ईश्वराचा अंगीकार नसून कर्मजन्य विषयसुखच पुरुषार्थ मानतात. आणि उत्तरमीमांसेमध्यें ईश्वराचा व मोक्षाचा अंगीकार आहे. विषयसुख प्राप्त करून घेणें हा पुरुषार्थ नाहीं, उत्तरमीमांसेचें मत काय आहे, तें सर्व या ग्रंथांत स्पष्ट सांगितलेंच आहे. बाकीच्या शास्त्रांचें मत उत्तरमीमांसेहून विरुद्ध असून, त्यांत भेद प्रतिपादन केला आहे. उत्तरमीमांसेंत भेदाचें खंडण करून अभेदाची सिद्धि केली आहे. अशा रीतीनें सर्व शास्त्रांचें सिद्धान्त परस्पर विरुद्ध आहेत.

(२४) शुभसंततीची विरुद्ध वाक्यांच्या एकवाक्यतेविषयीं शंका.

राजा शुभसंततीनें पुराणांतील व शास्त्रांतील परस्पर विरोध ऐकला; परंतु त्यांतील अमक्याचेंच मत प्रमाण मानावें याचा निश्चय त्यास होईना. कारण सर्व पंडित आपापलें मत युक्तीनें सिद्ध करतात. म्हणून प्रामाण्याविषयीं कोणत्याच मताबद्दल निश्चय ठरेना. याबद्दल राजास अत्यंत दुःख झालें. आतां हा आपल्या मनांतील संशय कोण दूर करील ? अशा चिंतेंत त्याचा बहुत काल चालला असतां सर्वांत धाकटा पुत्र तर्कदृष्टी हा येऊन त्यास भेटला. बहुत कालांनीं भेट झाल्यामुळें पितापुत्रांनीं एकमेकांस आलिंगन दिलें व पुत्रानें नमस्कार केला असतां पित्यानें त्यास आशीर्वाद देऊन प्रेमानें आसनावर बसविलें. आपला पिता चिंताग्रस्त आहे असें पाहून, आपले मनांत कशाची चिंता आहे असा तर्कदृष्टीनें राजास प्रश्न केला. राजानें सर्व वृत्त सांगून उपास्य तत्त्व कोणतें हें मला कळत नाहीं, एवढीच मला चिंता आहे असें सांगितलें.

(२५) पुराणवाक्यांचीं व शास्त्रवाक्यांचीं एकवाक्यता.

तर्कदृष्टीनें राजास सांगितलें कीं, कारणरूप[१] उपास्याचीं अनंत नामें असलीं तरी तेंच उपास्य आहे. कार्यरूप[२] तत्त्व तुच्छ आहे, तें उपास्य नाहीं. हा वेदाचा मुख्य सिद्धान्त आहे. भगवान् व्यासांनीं इतिहास आणि पुराणें पुष्कळ लिहिलीं आहेत. त्यांतहि हाच सिद्धान्त आहे. अन्य नाहीं. हें वर्म न समजतां पंडित लोक परस्पर वाद करून

१. ईश्वर. २. विष्णु, शिव, गणेश, सूर्य, देवी इत्यादि देवता.

दुसऱ्याचीं मतें खंडण करतात. भारताचा टीकाकार चतुर्धर नीलकंठ पंडित अत्यंत बुद्धिमान असून त्यानें भारताच्या टीकेच्या आरंभीं श्रुतिसिद्धान्त यथार्थ सांगून सर्वांची एकवाक्यता अशी सांगितली आहे कीं, सर्व पुराणें व्यासांनीं केलीं आहेत. त्यांत स्कंदपुराणांत शिवाचे स्वतंत्रादि ईश्वरधर्म सांगून अन्य विष्णआदिदेवांना शिवकृपेनें सर्व ऐश्वर्याची प्राप्ति झालीं असें सांगितलें आहे. या सांगण्यानें विष्णवादी देवांना जीवधर्म सांगितल्यासारखें झालें. त्याचे उलट विष्णुपुराणांत व पद्मपुराणांत विष्णूची ईश्वरता सांगून बाकीच्या देवांना जीवता सांगितली आहे. त्याप्रमाणें कोणाची पुराणामध्यें, कोणाची उपपुराणांमध्यें, विष्णु, शिवाहून भिन्न जे गणपति, सूर्यादि अन्य देव त्यांना ईश्वरता सांगितली आहे. यावरून व्यासांचे वाक्यांत विरोध प्रतीत होतो; हें खरें; पण त्याचें समाधान असें आहे कीं,ते सर्वहि ईश्वरच आहेत. परंतु ज्या प्रकरणांमध्यें अन्य देवांची निंदा आहे ती निंदा श्रवण करून त्या उपास्याच्या उपासनेचा उपासकानें त्याग करावा असा व्यासांचा अभिप्राय नाहीं. विष्णुपुराणामध्यें शिवादिकाची जी निंदा व विष्णूची जी स्तुति आहे, ती विष्णुउपासनेमध्यें प्रवृत्ति व्हावी याचकरितां आहे, तशीच शैवपुराणामध्यें विष्णवादिकांची निंदा विष्णूपासनेच्या त्यागार्थ नाहीं. ती निंदा शिवोपासनेमध्यें प्रवृत्यर्थ आहे. जर व्यासांनी केलेली निंदा उपासनेच्या त्यागार्थ म्हणावी तर सर्व देवतांच्या उपासनेचा त्याग होईल. सर्व उपासनांच्या त्यागाविषयीं व्यासांचें मनोगत असणें संभवनीय नाहीं, म्हणून अन्याची निंदा एकाच्या स्तुत्यर्थ आहे, त्यागाकरितां निंदा नाहीं. यास दृष्टान्त असा कीं, वेदामध्यें एक सूर्योदयाहून पूर्वीं व दुसरा सूर्योदयानंतरच्या अग्निहोत्राचे दोन काल सांगितलें आहेत. त्यांत उदयकालाच्या वर्णनाच्या प्रसंगीं अनुदयकालाची निंदा आणि अनुदयकालाच्या वर्णनप्रसंगीं उदयकालाची निंदा केली आहे. त्याप्रसंगीं निंदेचें तात्पर्य त्यागांतच असतें तर दोन्हीहि कालांत होमाचा त्यागच होईल. आणि नित्य कर्माचा त्याग तर संभवत नाहीं. म्हणून उदयकालाच्या स्तुतीकरितां अनुदयकालाची निंदा व अनुदयकालाच्या स्तुतीकरितां उदयकालाची निंदा आहे. असेंच म्हणणें भाग आहे. त्याच रीतीनें पुराणवाक्यांतहि एका उपास्याच्या उपासनेच्या वर्णनांत अन्याची निंदा आहे, ती एकाच्या स्तुतीकरितां आहे, अन्याच्या

निंदेकरितां नाहीं. जसें शाखाभेदानें कोणी उदयकालांत आणि कोणी अनुदयकालांत होम करितात, आणि त्या दोघांसहि फल सारखेंच मिळतें.

(२६) उपासकांना ब्रह्मलोकप्राप्ति.

त्याप्रमाणें इच्छेच्या भेदानें पंचायतनांपैकीं कोणत्याहि एका देवाची उपासना केली असतां त्या सर्व उपासकांना ब्रह्मलोकाचीच प्राप्ति होते. तेथें भोग भोगल्यानंतर विदेह मोक्ष होतो. जरी विष्णूच्या उपासनेनें वैकुंठलोकाची प्राप्ति पुराणांत सांगितली आहे, ब्रह्मलोकाची सांगितली नाहीं. तरीहि उत्तम उपासक विदेह मुक्तीचेच अधिकारी असतात. म्हणून ते सर्व उपासक देवयानमार्गानें ब्रह्मलोकींच जातात. तो ब्रह्मलोकच विष्णूच्या उपासकास वैकुंठलोक प्रतीत होतो आणि आपणासह सर्व लोक चतुर्भुज प्रतीत होतात. याच रीतीनें शिवोपासकालाहि तोच ब्रह्मलोक कैलासाप्रमाणें प्रतीत होतो आणि आपणासह सर्व लोक त्रिनेत्र प्रतीत होतात. याप्रमाणें सर्व उपासकांना ब्रह्मलोक आपापल्या उपास्यरूपानें तत्तदाकार प्रतीत होतो. कारण, असा एक नियम आहे कीं, देवयानमार्गाशिवाय दुसऱ्या मार्गानें जो जातो; त्यास पुनः संसारांत यावें लागतें, आणि देवयानमार्ग फक्त ब्रह्मलोकासच जातो. म्हणून विदेह मोक्षास योग्य असे उपासक सर्व ब्रह्मलोकासच जातात, त्या ब्रह्मलोकीं असा अद्‌भुत महिमा आहे कीं, उपासकांच्या इच्छेनुसार सर्व सामुग्रीसहित हा ब्रह्मलोकच त्यास प्रतीत होतो. अशा रीतीनें, पांच देवांच्या उपासनेचें फल सर्वांस समानच होतें. याविषयीं अशी शंका येण्याचा संभव आहे कीं, ईश्वर एक असून पांच देवांचीं नामरूपें भिन्न भिन्न आहेत. ती भिन्नभिन्न नामरूपें एका ईश्वरास संभवत नाहींत. याचें समाधान असें कीं, वास्तविक नामरूप परमेश्वराच्या ठिकाणीं नाहीं; परंतु मंदबुद्धि पुरुषांना नामरूपरहित परमात्म्याचे ठिकाणीं उपासनेकरितां कल्पित नामरूप शास्त्रानें सांगितलें आहे. हें वर्म लक्षांत ठेविलें म्हणजे पुराणवाक्यांचा विरोध निवृत्त होतो.

(२७) पुराणवाक्यांतील विरोधाचें मुख्य समाधान.

शिवाय पुराणवाक्यांतील प्रतीत होणाऱ्या विरोधाचें मुख्य समाधान असें आहे कीं, विष्णु, शिव, गणेश, देवी आणि सूर्य अशीं जीं नामें आहेत

तीं सर्व कारणब्रह्माची आणि कार्यब्रह्माचीहि आहेत. जसें मायाविशिष्ट कारणब्रह्म आहे आणि हिरण्यगर्भ त्याचें कार्य आहे; पण त्या हिरण्यगर्भासहि ब्रह्म म्हणतात. त्याप्रमाणें कारणब्रह्मास विष्णु, शिव, गणेश, देवी आणि सूर्यादि पदें बोधन करतात. तशींच तीं पदें कार्यब्रह्मासहि बोधन करतात. त्याचप्रमाणें पांच पदांचे जे नारायण, नीलकंठ, हेरंब, शक्ति व भानु इत्यादि जे अनंत पर्याय आहेत, ते सर्व प्रसंगानुसार कारण–ब्रह्माचें व कार्यब्रह्माचें बोधन करतात. जसें 'सैंधव[1]' हें पद भोजन–प्रसंगीं लवणाचें व गमनप्रसंगीं अश्वाचें बोधन करतें. तसेंच विष्णु–पुराणांतील नारायणादि पदें कारणब्रह्माचीं बोधक असून शिवगणेशादि पदें कार्यब्रह्माचीं बोधक आहेत. हा अभिप्राय मनामध्यें घेऊन वैष्णव पुराणांमध्यें विष्णूची स्तुती आणि शिवादिकांची निंदा केली आहे. त्यावरून फक्त कारणब्रह्म उपास्य आहे कार्यब्रह्म उपास्य नाहीं, तसेंच स्कंदपुराणादि शैवग्रंथामध्यें शिवमहेशादि पदें कारणब्रह्मबोधक आणि विष्णुगणेशादि पदें कार्यब्रह्म बोधक आहेत. म्हणून कारणब्रह्माची स्तुति आणि कार्यब्रह्माची निंदा आहे. याच रीतीनें बाकीच्या पुराणांतील वाक्यांची व्यवस्था समजावी. मुख्य गोष्ट एकच कीं, कारणब्रह्माची उपासना श्रेष्ठ असल्यामुळें तिचें ग्रहण करून उपासकानें कार्यब्रह्माच्या उपासनेचा त्याग करावा. या रीतीनें कार्य–कारण–संज्ञारूप संकेताचा भेद आहे. उपादेय[2] किंवा हेय[3] अर्थाचा भेद नाहीं. यावरून हें लक्षांत येईल कीं, सर्व पुराणांमध्यें फक्त कारणब्रह्माचीच उपासना सांगितली असल्यामुळें पुराणांचा आपापसांत विरोध नाहीं. जरी चतुर्भुज, त्रिनेत्र, वक्रतुंड, अष्टभुजादि मूर्ति मायेचा परिणाम आणि चैतन्याचा विवर्त आहेत म्हणून कार्य आहेत; आणि त्यांचीच उपासना सांगितली आहे. तरीहि त्या चतुर्भुजादि मूर्तींचें मायाविशिष्ट ब्रह्मच कारण असून ते एकच आहे, त्यांत भेद नाहीं. म्हणून त्या सर्व आकारांचा बाध करून मायाविशिष्ट कारणब्रह्माचीच उपासना करावी, हेंच पुराणकार व्यासांचें मनोगत आहे. कारण, आकार कार्य असल्यामुळें तुच्छ आहे आणि कारण सत्य आहे; परंतु ज्याची बुद्धि मंद असून आकाराच्या ठिकाणींच स्थिर होत असेल त्यानें शास्त्रोक्त आकाराचीच उपासना करावी. त्या साकार उपासनेपासून

१, मीठ, घोडा. २. ग्रहण करण्यास योग्य. ३. त्याग करण्यास योग्य.

त्याची बुद्धि स्थिर होऊन कारणब्रह्माच्या उपासनेमध्यें बुद्धीची स्थिति होईल.

(२८) कारणब्रह्मोपासनेचा प्रकार.

ब्रह्म जगताचें कारण आहे. सत्यकाम, सत्यसंकल्प, सर्वज्ञ, स्वतंत्र, सर्वांचे प्रेरक आणि कृपाळु आहे असें ईश्वरधर्माचें चिंतन करावें, हीच कारणब्रह्माच्या उपासनेची रीति आहे. **मूर्तिचिंतनाविषयीं शास्त्राचें तात्पर्य नाहीं**. शास्त्रांत ज्या अनेक मूर्ति सांगितल्या आहेत, त्या त्या आकाराच्या उपासना करण्याकरितां सांगितल्या नाहींत. तर **सर्व मूर्ति कारणब्रह्माचें उपलक्षण आहे**, इतकेंच सांगण्याचा अभिप्राय आहे.

(२९) उपलक्षणाचें लक्षण.

जें ज्याच्या एक देशाचें ठिकाणीं असून क्वचित्कालीं असतें आणि व्यावर्तक असतें, तें उपलक्षण. उदाहरण :—काकवान्[१] देवदत्ताचें गृह आहे. या वाक्यांत देवदत्ताच्या गृहाचें काक हें उपलक्षण आहे. कारण कीं, गृहाच्या एका भागावर केव्हां तरी कावळा असतो, सर्वदा नसतो; आणि दुसऱ्या गृहावरून देवदत्ताच्या गृहाचा व्यावर्तक[२] असतो. म्हणून काक हें उपलक्षण आहे. त्याप्रमाणें जगत्कारणब्रह्माच्या एकदेशामध्यें मूर्ति असते, आणि केव्हांतरी (अज्ञानकालीं) असते. (ज्ञानोत्तरकालीं) नसते, आणि चतुर्भुजादि मूर्ति कारणब्रह्माचें ठिकाणींच आहेत, अन्यत्र कोठेंहि नाहींत, म्हणून व्यावर्तक आहेत. याकरितां सर्व मूर्ति कारणब्रह्माचें उपलक्षण आहेत. उपलक्षणाचें हें फळ आहे कीं, विशेष्य वस्तूच्याच स्वरूपाचें ज्ञान होतें. जसें काकापासून देवदत्ताच्या गृहाच्या ज्ञानाशिवाय दुसरें फल नाहीं. तसेंच चतुर्भुजादि आकारापासून निराकार कारण-ब्रह्माचें ज्ञान उपासनेनिमित्त मूर्तीप्रतिपादनाचें फल आहे, दुसरें कांहीं फल नाहीं.

(३०) शास्त्ररहस्य न जाणतां कलहाचा प्रकार व त्यास दृष्टांत.

हे शास्त्ररहस्य न समजतां मंदबुद्धि पुरुष त्या त्या आकाराचे ठिकाणींच (उपासनेचा) आग्रह करून परस्पर विनाकारण कलह करतात. तो त्यांचा कलह "शालकसारमेय" या न्यायानें होतो. शालकसारमेय न्याय असा कीं, आपल्या बायकोच्या भावास शालक

---

१. कावळा बसलेले. २. वेगळे करून दाखविणारे.

म्हणतात. कुत्र्यास सारमेय म्हणतात. दृष्टान्तास न्याय म्हणतात. एका पुरुषाच्या शालकाचें नांव "उत्फालक" होतें. आणि शालकाच्या शत्रूचें नांव "धावक" असें होतें. त्या पुरुषाच्या घरच्या कुत्र्याचें नांव शालकाच्या शत्रूच्या नांवाप्रमाणें धावक असेंच होतें; आणि शेजारच्या घरच्या कुत्र्याचें नांव शालकाच्या नांवाप्रमाणेंच उत्फालक असेंच होतें. त्या पुरुषाची स्त्री प्रथमच पतीच्या घरीं आली असतां दोन्हीं कुत्रीं आपसांत भांडू लागलीं. तेव्हां त्या स्त्रीचा पती व इतर घरांतील माणसें उत्फालक जो शेजारचा कुत्रा त्यास शिव्या देऊन आपल्या धावकाची म्हणजे घरच्या कुत्र्याची स्तुति करूं लागले. तेव्हां त्या स्त्रीस अशी भ्रांति झाली कीं, ही सर्व मंडळी उत्फालकास म्हणजे आपल्या भावासच शिव्या देतात, आणि याचा शत्रु जो धावक त्याची स्तुति करतात. या भ्रांतीनें ती आपल्या पतीजवळ दुःख करूं लागली. उत्फालक आणि धावक हीं कुत्र्यांचीं नांवें आहेत, असें ज्ञान नसल्यामुळें समान नांवाच्या भ्रमानें त्या स्त्रीस जसे क्लेश झाले, तसे वैष्णवग्रंथामध्यें शिवादि नामानें कार्यब्रह्माची निंदा केली आहे, हें रहस्य न समजतां शिवोपासक दुःखी होतात, तसेंच शिवपुराणामध्यें विष्णूच्या नामानें कार्यब्रह्माची निंदा केली, हें न समजतां वैष्णव दुःखी होतात. वास्तविक सर्व पुराणांचा अभिप्राय असा आहे कीं, मायाविशिष्ट चैतन्य कारणब्रह्म उपास्य आहे आणि मायाकृत कार्यब्रह्म त्याज्य आहे, असे भारताच्या टीकेंत चतुर्धरांनीं आरंभींच लिहिलें आहे, आणि तोच सर्व वेदान्ताचा सिद्धान्त आहे.

याप्रमाणें आपला पुत्र जो तर्कदृष्टि त्यानें सर्व पुराणवाक्यांची एकवाक्यता केलेली ऐकून राजास थोडा आनंद झाला. थोडा आनंद होण्याचें कारण पुराणवाक्यांतील विरोधाचा नाश झाला; परंतु सहा शास्त्रांतील परस्पर विरोध नाहींसा झाला नाहीं हें होय. म्हणून त्यानें पुनः पुत्रास प्रश्न केला कीं, हीं सहा शास्त्रें परस्परविरुद्ध सिद्धान्त कां प्रतिपादन करितात ?

(३१) सहा शास्त्रांतील विरोधाचा विचार.

पुत्रानें यांचें उत्तर सांगितलें की (१) सांख्यशास्त्रकर्ता कपिल, (२) पातंजलशास्त्राचा कर्ता पतंजलि, (३) न्यायाचा कर्ता गौतम, (४) वैशेषिकशास्त्राचा कर्ता कणाद, (५) पूर्वमीमांसेचा कर्ता जैमिनी

व (६) **उत्तरमीमांसेचा कर्ता व्यास** हें सर्व शास्त्रकर्ते सर्वज्ञ असून त्यांचें माहात्म्यहि प्रसिद्ध आहे. म्हणून त्यांची वचनरूपशास्त्रेंहि सर्वसमान आणि प्रमाण असावींत, हें खरें; परंतु सर्ववाक्यांमध्यें प्रबल प्रमाण अपौरुषेय वेदवाक्य आहे. त्या अपौरुषेय वेदवाक्यांचा प्रवर्तक ईश्वर असल्यामुळें वेदकर्तृत्वाचा व्यवहार त्याचे ठिकाणीं होतो. त्या ईश्वराचे ठिकाणीं भ्रम-प्रमाद व विप्रलिप्सा इत्यादि दोष संभवत नाहींत, आणि कपिलादि शास्त्रकर्ते जीव आहेत म्हणून त्यांचे ठिकाणीं भ्रम, प्रमादादि दोषांचा संभव आहे. शास्त्रकारहि सर्वज्ञच आहेत तथापि योगमहात्म्यानें त्यांस सर्वज्ञता प्राप्त झाली आहे, म्हणून ते 'युंजानयोगी 'आहेत आणि ईश्वराची सर्वज्ञता स्वभावसिद्ध, आहे, म्हणून तो ' युक्तयोगी ' आहे. **ज्यास चिंतनानें पदार्थांचे ज्ञान होते, त्यास युंजानयोगी म्हणतात आणि ज्यास एकदम सर्व पदार्थ प्रत्यक्ष प्रतीत होतात त्यास 'युक्तयोगी' म्हणतात** व असा फक्त ईश्वरच आहे. म्हणून युक्तयोग्याचें वेदवचन प्रबल आणि युंजानयोगीं शास्त्रकार यांचें वचन दुर्बल आहे, यावरूवन असा नियम ठरतो कीं, वेदवचनाशीं जें शास्त्र अनुकूल असेल तेंच प्रमाण व वेदविरुद्ध तें अप्रमाण होय. उत्तरमीमांसेशिवाय बाकीचीं पांच शास्त्रे कोणत्या अंशात वेदविरुद्ध आहेत हें शारीरकांत स्पष्ट सांगितले आहें. उत्तरमीमांसा मात्र कोणत्याहि अंशाचे ठिकाणीं वेदविरुद्ध नाहीं. जर कोणी असे म्हणेंल कीं जें शास्त्र बऱ्याच अंशात वेदानुसार आहे, त्याचे ठिकाणीं विश्वास करावा आणि बहुतस्थानी वेदविरुद्ध असेल ते त्याज्य समजावें; परंतु जर कांहीं अंशाचे ठिकाणीं वेदानुसार असलेलें शास्त्र उपादेय–ग्राह्य मानावें, असे मानलें, तर जैनशास्त्रांतहि सांगितलेली अहिंसा वेदानुसारच आहे, मग त्यासहि ग्राहृय मानलें पाहिजे; परंतु तें त्याज्य आहे. जरी सुगत (बुद्ध) ईश्वरावतार आहे. तरी तो विप्रलिप्सा[१] निमित्तच झाला आहे. म्हणून त्याचें वचन सर्वथा अप्रमाण आहे.

(३२) उत्तरमीमांसा सर्वांत श्रेष्ठ

उत्तरमीमांसा मात्र सर्वतोपरी वेदानुसार असल्यामुळें तीच मुमुक्षूस ग्राहृय आहे. उत्तरमीमांसा व्यासकृत सूत्ररूप असून तिचें व्याख्यान बहुत आचार्यांनीं बहुत प्रकारानें केलें असल्यामुळें कोणतें व्याख्यान प्रमाण मानावे हा संशय पुन: राहतोच. याचें समाधान असें कीं

१. दुसऱ्यास ठकविण्याच्या इच्छेला विप्रलिप्सा म्हणतात.

त्या सर्व व्याख्यानांत शंकराचार्यांचें व्याख्यानच वेदानुसार आहे, अन्य व्याख्यानें वेदानुसार नाहींत. हें पांचव्या तरंगांत आरंभींच सांगितलें आहे, म्हणून उत्तरमीमांसेशिवाय पांच शास्त्रें अप्रमाण आहेत. अहो, याच तरंगांत मागें तर्कदृष्टीनें सर्व शास्त्रे मोक्षोपयोगी आहेत असें सांगितलें आहे, आतां पांची शास्त्रें अप्रमाण आहेत असें तोच तर्कदृष्टी आपल्या पित्यास सांगतो, हें कसें ? याचें उत्तर असें कीं, सारग्राही दृष्टीनें सर्व शास्त्रें मोक्षोपयोगी आहेत असें सांगितलें. सारग्राही दृष्टीस दृष्टांत असा कीं, एकाच्या शत्रूनें त्यास शस्त्र मारिलें. त्या योगानें रक्त निघून तेथील रोग नाहीसा झाला. तेव्हा सारग्राहीं पुरुष शस्त्र मारणाराचा उपकार मानतो. त्याप्रमाणें अन्य शास्त्रानें कोणत्याहि प्रकारानें अंत:करणशुद्धि आणि निश्चलता झाली असतां पुरुष संसारापासून निवृत्त होऊन जर वेदानुसार निश्चय करील. तर त्यास मोक्षप्राप्त होईल. आणि सर्वथैव त्या शास्त्राचे ठिकाणीं प्रामाण्य मानील तर, "अंधगोलांगूल" न्यायानें त्यास अनर्थाचीच प्राप्ति होईल, म्हणून सर्व शास्त्रें टाकून अद्वैत व्याख्यानरूप उत्तरमीमांसाच मुमुक्षूस उपादेय आहे, असें तर्कदृष्टीनें आतां सांगितलें आहे. अंधगोलांगूलन्यायानें मुमुक्षूस अनर्थप्राप्ति कशी होईल ते सांगतों.

(३३) अंधगोलांगूल न्याय.

एका राजपुत्रास चोरांनीं वनांत नेऊन त्याचे सर्व अलंकार काढून घेतले, आणि त्याचे डोळे फोडून त्यास सोडून दिलें. तेव्हा तो अंध झालेला राजपुत्र रडूं लागला. मग त्यास कोणी एक निर्दय पुरुष भेटून त्यानें एका उन्मत्त बैलाचें लांगूल–पुच्छ त्याचें हातांत देऊन सांगितलें कीं, हे पुच्छ बळकट धर, सोडूं नको, म्हणजे तूं आपल्या घरीं जाशील. त्या वचनावर विश्वास ठेवल्यामुळें तो बालक दु:ख भोगून नष्ट झाला. त्याप्रमाणें स्त्रीधनपुत्रादि ही चोरमंडळी पुरुषाचे विवेक नेत्र फोडून त्यास संसारवनांत सोडतात. तेथें भेदवादी निर्दय वंचक अन्यशास्त्र सिद्धान्तांत आग्रह करवून असें सांगतात कीं, आमचा उपदेशच तुला परमसुख प्राप्त करून देईल. हा उपदेश तूं सोडूं नको. त्या वाक्याचे ठिकाणीं विश्वास करणाऱ्या विवेकहीन मंदबुद्धि पुरुषास परमसौख्य तर प्राप्त होत नाहींच, उलट जन्ममरणरूप महादु:खाचा अनुभवच करावा लागतो. म्हणून भेदप्रतिपादक अन्य शास्त्रें सर्वथैव त्याज्य आहेत, असो,

(३४) ब्रह्मविद्येचा प्रभाव.

या रीतीनें तर्कदृष्टि यानें आपल्या पित्याचें समाधान केल्यावर शुभसंतति राजा सर्व शोकनिवृत्त होऊन अत्यंत सुखी झाला. नंतर स्वस्थ चित्तानें तर्कदृष्टीस आपला गुरु समजून ऐश्वर्यासहवर्तमान सर्व राज्य त्यास अर्पण केलें आणि आनंदानें कारणब्रह्माची उपासना करूं लागला. ब्रह्मविद्येचा काय विलक्षण प्रभाव आहे पहा ! ! तर्कदृष्टि, राजाचा पुत्र असूनसुद्धां त्यानें आपल्या पित्यास ब्रह्मविद्येचा उत्तम उपदेश केला म्हणून तो आपल्या पित्याचा गुरू झाला. या प्रकारें राजानें कांहीं काल उपासना केली, नंतर प्रारब्ध समाप्त होतांच त्याचा देहपात होऊन तो ब्रह्मरूप झाला. राजाच्या मरणाचा देशकाल सांगितला नाहीं याचें कारण असें कीं, उपासकाच्या मरणाविषयीं देशकालाची अपेक्षाच नाहीं. कारण, तो दिवसास, रात्रीं. दक्षिणायणांत, उत्तरायणांत, पवित्र किंवा अपवित्र भूमीचे ठिकाणीं, केव्हां कसाहि मरो, त्याच्या उपासनाबलानेंच त्यास देवयान मार्गद्वारां ब्रह्मलोकप्राप्ति होते. पूर्वीं द्वितीय पुत्र अदृष्टीच्या देहपातप्रसंगीं देशकालादि प्रकार सांगितला आहे तो योगसहित उपासकाचा सांगितला आहे. केवळ ईश्वरशरण उपासकांना देशकालाची अपेक्षा नाहीं हें सूत्रकार आणि भाष्यकार यांनीं शारीरकांत सांगितलें आहे.

याप्रमाणें राजाच्या देहपातानंतर तर्कदृष्टीनें यत्किंचित् संग लागूं न देतां दृढ ब्रह्मात्मबोधानें यथाविधि राज्य परिपालन केलें. प्रारब्ध समाप्तीनंतर देहपात होऊन तोहि ब्रह्मरूप झाला. नंतर विध्युक्त त्याच्या देहाची रक्षा झाली.

(३५) जीवाचा ईश्वराशींच म्हणजेच ब्रह्माशीं अभेद.

जरी कूटस्थ आत्म्याचा परमात्म्याशीं सदा अभेद आहे तरी उपाधिकृत भेद आहेच. उपाधीच्या लयानें उपाधिकृत भेदाचाहि लय होतो. जीवाचा परमात्म्याशीं अभेद सांगितला आहे. त्याविषयीं मतभेद आहे. (१) विदेहमुक्तीमध्यें जीवाचा ईश्वराशीं अभेद होतो, शुद्धचैतन्य ब्रह्माशीं नाहीं, असें शारीरक भाष्याच्या चतुर्थाध्यायांत प्रतिपादन केलें आहे. (२) " जैमिनीच्या " मतानें विदेहमुक्तींत सत्यसंकल्पादिक रूपाची प्राप्ति होते. (२) " औडुलोमी " च्या मतानें विदेहमुक्तींत सत्यसंकल्पादिकाचा अभाव आहे. (४) सिद्धान्तमतांत विदेहमुक्तीमध्यें

सत्यसंकल्पादिकांचा भावहि संभवनीय आहे आणि अभावहि संभवनीय आहे. त्यांत रहस्य हें आहे कीं, विदेहमुक्तीकालीं जीवाचा ईश्वराशीं अभेद होतो, असें समजून सत्यसंकल्पादिक विदेहमुक्तींत प्राप्त होतात, म्हणून त्यांचा भाव आहे, आणि दुसऱ्या दृष्टीनें म्हणजे ईश्वर परमार्थ-दृष्टीनें शुद्ध निर्गुण आहे, म्हणून सत्यसंकल्पादिकांचा अभावहि आहे. वास्तविक संसारदशेंतहि जीव शुद्ध निर्गुण आहे हें खरें; परंतु त्या कालीं जीवास अविद्येनें कर्तृत्वभोक्तृत्वरूप संसार प्रतीत होतो. ईश्वरास केव्हांहि आत्मस्वरूपाचे ठिकाणीं अन्यथा अन्यत्र कोठेंहि संसार प्रतीत होत नाहीं. म्हणून तो सदा असंग; निर्गुण, शुद्ध आहे. याकरितां ईश्वराशीं जो अभेद तोच शुद्धाशीं अभेद आहे. आणि ईश्वराशीं जो अभेद तो शुद्धाशीं अभेद न मानला तर ईश्वरासहि शुद्धब्रह्माची प्राप्ति कधींच होणार नाहीं. कारण, जीवाप्रमाणें ईश्वरास उपदेशजन्यज्ञान आणि विदेहमोक्ष कधीं होणें शक्यच नाहीं. कारण, ईश्वरास उपदेश करणारा कोण ? नित्य प्राप्त जें ईश्वराचें रूप तें शुद्ध नाहीं, म्हणून ईश्वर जीवाहूनहि न्यून असून सदा बद्ध आहे असें सिद्ध होईल; परंतु असें मानणें योग्य नाहीं. चौथ्या, पांचव्या व सहाव्या तरंगांत ईश्वर सदा मुक्त व ब्रह्मरूप आहे, कारण, ईश्वरास अज्ञानाचें आवरण नाहीं, म्हणून उपदेशजन्य ज्ञानाची त्यास आवश्यकता नाहीं, आणि आवरणाच्या अभावामुळें भ्रांति नाहीं, म्हणून नित्यसर्वज्ञ आणि नित्यमुक्त आहे, माया आणि तिचें कार्य आत्म्याच्या ठिकाणीं केव्हांहि प्रतीत होत नाहीं म्हणून ईश्वर सदा असंग आहे; असंग आहे म्हणून सदा शुद्ध आहे. अशा रीतीनें अनेकवार सिद्ध केलें आहे. अशा ईश्वरस्वरूपाशीं विदेह-मुक्तिकालीं जीवाचा जो अभेद तोच शुद्धचैतन्याशीं अभेद आहे, असेंच मानलें पाहिजे. यास दृष्टान्त असा कीं, मठामध्यें जेव्हां घटाचा नाश होतो, तेव्हां घटाकाशाचा लय मठाकाशांत होतो. महाकाशांत नाहीं. त्याप्रमाणें विद्वानाचें शरीर ईश्वरकृत ब्रह्मांडांत नष्ट होतें. आणि सर्व ब्रह्मांड ईश्वर शरीरांतर्भूत आहे. म्हणून विद्वानांचा आत्मा विदेह मोक्षकालीं ब्रह्मांडाचें बाहेर गमन करीत नाहीं. या रीतीनें विदेहमोक्ष-कालीं ईश्वराशीं जो अभेद तोच शुद्ध चैतन्याशीं अभेद आहे. जसा घटाकाशाचा मठकाशाशीं अभेद आहे; आणि मठाकाश महाकाशरूप आहे, म्हणून घटाकाश महाकाशरूप आहे. तसा विदेहमोक्षकालीं जीवाचा

ईश्वराशीं अभेद होतो, तो ईश्वर शुद्ध ब्रह्मच आहे, म्हणून जीवास विदेहमोक्षकालीं शुद्धब्रह्माचीच प्राप्ति होते, असें सिद्ध झालें.

(३६) ग्रंथकार निश्चलदासजी यांचा अधिकार.

वेदान्तशास्त्राचें जें अत्यंत गौप्य सिद्धान्त हींच रत्नें ज्यांत बहुत आहेत, असा विचारसागर ग्रंथ पंडित निश्चलदासजींनीं लिहिला आहे. त्यामुळें तीं गुप्त रत्नें विवेकी मुमुक्षूस स्पष्ट दिसतील. पंडित निश्चलदासजींनीं सर्व वेद, स्मृति, पुराणे, सांख्य, न्याय, व्याकरण आणि अद्वैत शास्त्राचे दुसरे निबंध हें सर्व पाहून हिंदी भाषेंत हा ग्रंथ लिहिला. याचा हेतु इतकाच कीं, मुमुक्षुविषयीं त्यांचे अंतःकरणांत फार दया उत्पन्न झाली. सर्व धर्मांत दयेसारखा दुसरा श्रेष्ठ धर्म नाहीं, या विचारानें हा ग्रंथ लिहिला. दिल्लीच्या पश्चिमेस अठरा कोसांवर किहडोली नांवाच्या गांवांत हा ग्रंथ संपूर्ण झाला.

सातव्या तरंगाचें रहस्य.

या शेवटच्या तरंगांत जीवन्मुक्ति आणि विदेहमुक्ति त्यांजबद्दल विचार करून विद्येची अष्टादश प्रस्थानें अद्वैत ब्रह्मतत्त्व जाणण्याविषयीं कशीं उपयोगी पडतात, याचें सविस्तर वर्णन केलें आहे. प्रथम ज्ञात्याच्या व्यवहाराविषयीं बराच ऊहापोह करून जीवन्मुक्तिसुखार्थ बाह्यप्रवृत्ति शरीरनिर्वाहापुरतीच असणें चांगलें. हें प्रौढवादानें कबूल करून, ज्याअर्थीं ज्ञात्याच्या व्यवहाराविषयीं वेदानें विधि केलेला नाहीं त्याअर्थीं ज्ञात्याच्या शरीरव्यवहाराविषयीं कोणासच नियम करतां येत नाहीं हें सिद्ध केलें.

(१) जीवन्मुक्तीविषयीं विचार.

दृढापरोक्ष ब्रह्मात्मैक्यज्ञानानंतर ज्ञात्याचें शरीर राहणें शक्य आहे कीं नाहीं, म्हणजे जीवन्मुक्ति अवस्था असणें शक्य आहे कीं नाहीं, याजबद्दल ग्रंथकारांत बराच मतभेद आहे. कांहीं ग्रंथकारांचें असें म्हणणें आहे कीं, तत्त्वज्ञानानें जगतोपादान अविद्येचा नाश झाला असतां ज्ञात्याच्या शरीराचा अभावच झाला पाहिजे. कारण, उपादानाचा नाश झाला असतां कार्याची स्थिति राहणार नाहीं. कांहीं ग्रंथकार असें

म्हणतात की, धनुष्याचा नाश झाला तरी सोडलेल्या बाणाचा वेग राहतो. त्याप्रमाणें अविद्येचा नाश झाला, तरी विद्वानाच्या शरीराची स्थिति संभवते. त्यावर कांहीं आचार्य असें उत्तर देतात कीं, बाणाच्या वेगाचें उपादानकारण बाण आहे, आणि निमित्तकारण धनुष्य आहे. निमित्तकारण कुलालाचा नाश झाला तरी घटाची स्थिति असते, त्याप्रमाणें धनुष्याचा नाश झाला, तरी वेगाची स्थिति संभवते. म्हणून हा दृष्टान्त सम्यक् नाहीं; परंतु तत्त्वज्ञान झालें तरी ज्याअर्थी ज्ञानवानाच्या शरीराची स्थिति असतें, त्याअर्थी अविद्यारूप उपादानाचा नाश झाला, तरी अविद्येचा लेश शिल्लक राहतो असें म्हटलें पाहिजे, तो अविद्यालेश तीन प्रकारचा मानतात.

(१) लसूण ठेवलेल्या भांड्यांत त्याचा गंध अवशेष राहातो, त्याप्रमाणें अविद्येचा संस्कार शिल्लक राहतो, तोच अविद्यालेश.

(२) दग्धपटाप्रमाणें स्वकार्यामध्यें असमर्थ असून ज्ञानबाधित अशा प्रकारचा अविद्यालेश.

(३) आवरणशक्ति आणि विक्षेपशक्ति या दोन अंशानें युक्त अविद्या आहे. त्यांपैकीं तत्त्वज्ञानाने फक्त आवरणशक्तिविशिष्ट अविद्यांशाचा नाश होतो, आणि प्रारब्धकर्मप्रतिबंधानें विक्षेपशक्ति-विशिष्ट अविद्यांचा नाश होत नाहीं. म्हणून तत्त्वज्ञानानंतरहि देहादि विक्षेपाचा उपादान अविद्यांश शेष राहतो. हा एक प्रकारचा अविद्यालेश,

कांहीं ग्रंथकारांचे मताप्रमाणें विदेह मुक्ति हो एकच मुक्ति आहे. जीवन्मुक्ति ही मुक्तीच नाहीं. तत्त्वज्ञानोत्तर ज्ञात्याचे शरीराची प्रतीति होणार नाहीं. जीवनमुक्तिप्रतिपादक श्रुतीवाक्यें हीं श्रवणविधीच्या स्तुत्यर्थ अर्थवादात्मक आहेत. वेदान्तश्रवणाचें माहात्म्य एवढें आहे कीं, मनुष्य जिवंत असताहि मुक्त होतो. या रीतीनें वेदान्तश्रवणाच्या स्तुतींत श्रुतिस्मृतिवाक्यांचें तात्पर्य आहे. जीवनमुक्ति वचनावरूनहि देहादिकांचा प्रतिभास संभवत नाहीं. तत्त्वज्ञानाच्या उत्तरक्षणींच देहपात होऊन विदेहमुक्ति प्राप्त होते, असें मानणारे ग्रंथकारांचे मतांत अविद्या-लेशाचा अंगीकार नाहीं.

श्री शंकराचार्यांचे शिष्य पद्मपादाचार्य हे पंचपादिकेंत असें म्हणतात कीं, ज्ञानाचा फक्त अज्ञानाशीं विरोध आहे, अज्ञानकार्याशीं नाहीं. म्हणून तत्त्वज्ञानाने केवल अविद्येची निवृत्ती होते. अविद्येच्या निवृत्ती-

नंतर उपादानाच्या निवृत्तीमुळें कार्याची निवृत्ति होते; परंतु देहादि कार्याच्या निवृत्तीमध्यें प्रारब्ध कर्म प्रतिबंधक आहे, म्हणून अविद्यालेश राहतो. जीवन्मुक्ताचें वर्णन करतेवेळीं समन्वयाधिकरणामध्यें '**अशरीरं वाव संतं न प्रियाप्रिये स्पृशतः**' (छां. ८–१२–१) या श्रुतीचें व्याख्यान करतांना भाष्यकारांनीं पूर्वपक्षाची शंका अशी घेतली आहे कीं, '**शरीरे पतितेऽशरीरत्वं स्याद् न जीवतः**' याचा अर्थः—शरीरपातानंतर अशरीरत्व येतें. जिवत असतांना अशरीरत्व नाहीं. या शंकेचें उत्तर सांगतांना '**सशरीरत्व मिथ्याज्ञान निमित्तत्वात् । न ह्यात्मनः शरीरात्माभिमानलक्षणं मिथ्याज्ञानं मुक्त्वान्यतः सशरीरत्वं शक्यं कल्पयितुम् ॥**'' याचा अर्थ :— आत्म्याला सशरीरत्व मिथ्या ज्ञानामुळें आहे. आत्म्याला शरीरात्माभिमानरूपलक्षण जें मिथ्याज्ञान त्याचा त्याग केला असतां सशरीरत्व असणें शक्य नाहीं. या श्रुतीचें बरेंच व्याख्यान करून शेवटीं भाष्यकार म्हणतात, '**तस्मान्मिथ्याप्रत्ययनिमित्तत्वात्सशरीरत्वस्य, सिद्धं जीवतोऽपि विदुषोऽशरीरत्वम् ।**' याचा अर्थ :— याकरितां मिथ्याज्ञाननिमित्तच सशरीरत्व आहे. म्हणून विद्वानाला जिवंत असताहि अशरीरत्व सिद्ध आहे; व त्याप्रमाणें ब्रह्मवेत्याविषयीं '**तद्यथाहिनिर्ल्वयनी**', '**सचक्षुरचक्षुरिव**', '**स्थितप्रज्ञस्य का भाषा**' इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनें प्रमाण देतात. मूळ सूत्रकारांनींहि चौथ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादांत '**तदधिगम उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात् ।**' सू० १३. '**इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु ।**' सू० १४. '**अनारब्धकार्ये एव तु पूर्वे तदवधेः ।**' सू० १५. या तीन सूत्रांत जीवन्मुक्ति व विदेहमुक्ति प्रतिपादन केली आहे. पहिल्या सूत्रांत व दुसऱ्या सूत्राच्या अर्धापर्यंत ब्रह्मज्ञानवानास क्रियमाणांतील पापपुण्याचा संबंध होत नाहीं, असें सांगितलें. यावरून ज्ञानोत्तरकालीं (लोकदृष्ट्या) ज्ञानवानाच्या हातून पापपुण्य घडण्याचा संभव आहे. आणि पापपुण्यें घडण्यास शरीराची आवश्यकता आहे, म्हणून जीवन्मुक्ति सिद्ध होते. असें न मानले तर सूत्रास व्यर्थत्व येईल, आणि द्वितीय सूत्राच्या उत्तरार्धांत '**पाते तु**' या पदांनीं शरीरपातानंतर प्राप्त होणारी विदेह मुक्ति प्रतिपादन केली आहे आणि तिसऱ्या सूत्रांत तर ब्रह्मज्ञान हें फक्त फलोन्मुख नसलेल्या संचितकर्माचा नाश करून क्रियमाणकर्माचा स्पर्श होऊं देत नाहीं, आणि फलोन्मुख झालेल्या प्रारब्धकर्माच्या भोगास

प्रतिबंध करीत नाहीं. या एकंदर प्रमाणांवरून शरीरावस्थानरूप जीवन्मुक्ति सिद्ध होते. आणि शरीरपातानंतर ब्रह्मावस्थानरूप विदेह-मुक्ति सर्व अद्वैत ग्रंथकारांचे मतांत मान्य आहे.

संस्कृत ग्रंथकारांचीं मतें वर सांगितलीं, प्राकृत ग्रंथकारांत अद्वैत वेदान्त प्रतिपादन करणारे श्रीज्ञानेश्वरमहाराज तत्त्वज्ञानाचें वर्णन करतांना '**जाणीव जेथ न रिघे । विचार मागुता पाऊलीं निघे । तर्कु आयणी नेघे । आंगीं जयाच्या ।। अर्जुना तया नांव ज्ञान । येर प्रपंचु हे विज्ञान । तेथ सत्यबुद्धि तें अज्ञान । हेंहि जाण ।। आतां अज्ञान अवघे हरपे । विज्ञान निःशेष करपे । आणि ज्ञान तें स्वरूपें । होऊनि जाइजे ।।**' ज्ञा. अ. ७, ओ. ५६–७. याचा अर्थ :–ज्या परमात्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं बुद्धीचा शिरकाव होत नाहीं, विचार तर मागल्या पावलींच परततो आणि तर्काचा तर स्पर्श होत नाहीं, अशी जेथे स्थिति आहे, त्यालाच ज्ञान असें म्हणतात. अर्जुना, बाकीच्या सर्व प्रपंचज्ञानास विज्ञान असें म्हणतात, आणि तो प्रपंच सत्य आहे असें मानणें हेंच अज्ञान असें तूं समज. आतां तत्त्वज्ञानोदय झाला, तर प्रपंचाच्या ठिकाणीं सत्यत्वबुद्धि हेंच जें अज्ञान तें मात्र समूळ नष्ट होईल, आणि विज्ञानरूप जो प्रपंच तो दग्धपटन्यायानें शिल्लक राहील. या श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांच्या व्याख्यानावरूनहि अविद्येचा नाश म्हणजे फक्त सत्यत्वबुद्धीचाच नाश होतो, आणि भर्जित बीजाप्रमाणें ज्ञात्यास प्रपंच प्रतीत होतो असें स्पष्ट होतें. अशा स्थितीसच जीवन्मुक्ति म्हणतात. याचप्रमाणें इतर साधुसंतांनींहि जीवन्मुक्ति प्रतिपादन केली आहे.

एकंदर श्रुति, स्मृति, भाष्यादि इतर ग्रंथांचा आणि विशेषतः स्वानुभवाचा विचार केला, तर अज्ञानलेश स्वीकारून जीवन्मुक्ति मानणें योग्य आहे. यास व्यवहारांतील दृष्टांत असा कीं, एखादा मनुष्य सरकारचीं तीस वर्षें नोकरी करून पेन्शन घेतल्यानंतर त्यास कांहीं कर्तव्य राहात नाहीं. तथापि यावदायुष्य महिन्यांतून एक दिवस तरी पेन्शन आणण्यास जावें लागतें. तो जो पेन्शन आणण्याचा हेलपाटा तोच त्या चाकरीचा लेश. त्याचप्रमाणें ब्रह्मज्ञानानें अज्ञानाचा नाश झाला तरी यावदायुष्य प्रारब्धकर्मानुसार व्यवहार करावा लागतो. हाच अज्ञानाचा लेश. दुसरें असें कीं, ऋग्वेदांत वामदेवाला गर्भांत दृढअपरोक्षज्ञान झाल्याचें कथन आहे; पण दृढापरोक्षज्ञानाच्या उत्तरक्षणीं वामदेवाचा

देहपात झाल्याचें कथन नाहीं. जडभरताला तिसऱ्या जन्मीं दृढअपरोक्षज्ञान झाल्यानंतर, कांहीं कालपर्यंत त्याच्या शरीराची स्थिति होती, असें पुराणांत वर्णन आहे. शिवाय, "**समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्**" या श्रुतिवचनावरून केवळ सांग वेदाध्ययन केलेला पुरुष हा शिष्याला शरण जाण्याला योग्य नसून,तो ब्रह्मनिष्ठ म्हणजे अपरोक्षानुभवी पाहिजे. त्याचप्रमाणें "**उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥**" या गीतावाक्यातील ज्ञानिनः म्हणजे शास्त्रज्ञानी आणि तत्त्वदर्शिनः म्हणजे दृढापरोक्षानुभवी जीवन्मुक्त असाच या दोन पदांचा अर्थ घेतला पाहिजे. नाहींतर तत्त्वदर्शिनः या पदास पुनरुक्तीचा दोष येऊन व्यर्थत्व येईल. यावरूनहि जीवन्मुक्ति आहे, असें सिद्ध होतें. परोक्षज्ञानी उपदेश करण्यास योग्य आहे, असें मानिलें तर अनवस्था होईल. कारण, अमुक एका विशिष्ट प्रकारचें परोक्षज्ञान उपदेश देण्यास योग्य आहे, अशाविषयीं श्रुतिस्मृतींत कोठें नियम नाहीं. कांहीं ग्रथकारांनीं जीवन्मुक्तिप्रतिपादक वाक्यें श्रवणविधीच्या अर्थवादात्मक आहेत असें म्हटलें आहे, परंतु असें म्हणण्यात, बहुत पुरुषास दृढअपरोज्ञान झाल्याचा भ्रम होऊन निदिध्यासनामध्यें उदासीनता होते. यामुळें विदेहमुक्तीस अंतराय येतो. तो येऊं नये म्हणून "**आसुप्तेरामृतेः कालं नयद्वेदान्तचिंतया**" या श्रुत्यनुसार निरंतर जिज्ञासूनें तत्त्वानुसंधानात कालक्षेप करावा, असा त्यांचा अभिप्राय आहे. त्याचप्रमाणें अद्वैतसिद्धि, चित्सुखी, पंचपादिका, भामती, वेदान्तकल्पतरु, वेदान्तपरिभाषा, संक्षेपशारीरककार, भाष्यकार सूत्रकार इत्यादि ग्रंथकार आणि साक्षात् श्रुतीहि जीवन्मुक्तीचें प्रतिपादन, करतात, आणि तें स्वतःच्या अनुभवासहि पटतें. यावरून जीवन्मुक्ति ही मुक्तिशब्दवाच्य आहे, हें सिद्ध झालें,यांत यत्किंचितहि संदेह नाहीं. विदेहमुक्तीविषयीं कोणत्याहि पक्षांत वादविवाद नाहीं.

(२) पुराणवाक्यें व शास्त्रवाक्यें यांच्यांतील विरोधीं वाक्यांचा परिहार.

पुराणवाक्यांतील विरोधाचा परिहार या तरंगांत केलाच आहे. प्रस्तुत व्यवहारांत भस्म लावणाऱ्या शिवोपासकास किंवा स्मार्तांस पाहिल्याबरोबर वैष्णव संप्रदायी लोकांच्या कपाळांत तिडीक उठते, तशीच वैष्णवांस पाहून शिवोपासकांच्या कपाळांत तिडीक उठते. याचप्रमाणें अनेक संप्रदायांतील लोकांना स्वभिन्न संप्रदायांतील लोक

पाहून त्यांचेविषयीं परस्परांत तिरस्कार निर्माण होतो. याचा अनुभव सर्वांस आहे. सर्व संप्रदायी लोक आपापल्या उपास्य देवतेचें महत्त्व प्रतिपादन केलेल्या पुराणांचा आश्रय करून आपापली उपास्य देवता श्रेष्ठ समजतात व बाकीच्या देवतांस तुच्छ मानतात. सर्व उपास्य देवतांचें प्रतिपादन, व्यासकृतच आहे. भगवान् व्यास विष्णुपुराणांत विष्णूचें श्रेष्ठत्व आणि शिवगणपत्यादि देवांचे निकृष्टत्व प्रतिपादन करतात तेच व्यास, स्कंदादि पुराणांत शिवाचे श्रेष्ठत्व आणि विष्णु-गणपत्यादिकांचें निकृष्टत्व प्रतिपादन करतात. पुनः तेच व्यास गणेश-पुराणांत गणपतीचे श्रेष्ठत्व व शिवविष्णवादिकांचे निकृष्टत्व प्रतिपादन करतात, तसेंच कांही पुराणांत सूर्याचें व काही पुराणात देवीचें श्रेष्ठत्व प्रतिपादन करून इतराचें निकृष्टत्व प्रतिपादन करतात. पद्मादि पुराणांचा आश्रय घेऊन व्यासवचनाच्या जोरावर वैष्णव विष्णूस श्रेष्ठ मानतात, तर त्याच व्यासकृत स्कंदादि पुराणातील विष्णूच्या निकृष्टत्वा-बद्दल व शिवाच्या श्रेष्ठत्वाबद्दलच्या वाक्यांचा वैष्णवानी विचार करणें अवश्य आहे, तसेंच शिव, गणपति इत्यादिकांच्या उपासकांनीहि विचार करणें अवश्य आहे. आपल्या इष्ट उपास्य देवतेचें प्रतिपादन करणारें पुराण तेवढें खरें, बाकीचें आम्ही मानीत नाहीं, असा 'अर्धजरतीय'[1] न्यायाप्रमाणें आग्रह धरणें समाधानास कारण होणार नाहीं. भगवान व्यास सर्वांनाच पूज्य आहेत. 'मुनीनामप्यहं व्यासः" आणि "व्यासो नारायणः साक्षात्" इत्यादि वचनांवरून व्यास भगवदवतार आहेत, ही गोष्ट निश्चित आहे; आणि त्यांच्या वचनात प्रत्यक्ष विरोध तर आहे. तेव्हा उन्मत्त वाक्याप्रमाणें त्यांच्या वाक्यास त्याज्य न मानतां, एकवाक्यता करण्याकरितां सर्वांनीं विचार करणें अवश्य आहे. परस्परविरोधी वाक्यात भगवान व्यासांचा हा अभिप्राय आहे कीं, कारणब्रह्म उपास्य आहे. कारणब्रह्म म्हणजे मायाविशिष्ट परमात्मा, हाच सर्वांना उपास्य आहे; परंतु बुद्धिमांद्यादि अधिकारभेदामुळें ज्यांना कारणब्रह्माची उपासना घडणें शक्य नाहीं, त्यांच्याकरिता कार्यब्रह्माची उपासना सांगितली आहे. भिन्न भिन्न पुराणांत ज्या भिन्न भिन्न देवता श्रेष्ठ म्हणून सांगितल्या आहेत

१. एक सर्व तरी घ्यावें, नाहीतर सर्व सोडावें. अशी स्थिति असेल तेव्हां अर्धें घेईन व अर्धें सोडीन असें म्हणणें युवतीला सोडून आहे जसें वृद्ध स्त्रीमुखा-पुरती उपभोग्य व इतर अवयवापुरती त्याज्य म्हणणें युक्तिशून्य होय.

त्या सर्व देवता कारणब्रह्माचें उपलक्षण आहेत. ज्या देवतांचें निकृष्टत्व प्रतिपादन केलें आहे, त्या सर्व देवता कार्यब्रह्म आहेत. व्यवहारांत वस्त्रालंकारादि कितीहि वस्तू चांगल्या वाटत असल्या, तरी त्या सर्वांचें कारण द्रव्य आहे. द्रव्यापासून सर्व वस्तू प्राप्त होतात. आणि सर्व वस्तू विकून टाकल्या तर त्याचें पर्यवसान द्रव्यांतच होतें. म्हणून द्रव्य मुख्य कारण आहे. आणि बाकीचे पदार्थ द्रव्यानें प्राप्त होणारे असल्यामुळें द्रव्यकार्य आहेत. याचकरितां व्यवहारांतील समंजस मनुष्य कारणरूप "द्रव्य" प्राप्तीची उपासना म्हणजे प्रयत्न करतो, आणि कार्यरूप पदार्थांना द्रव्यापेक्षां तुच्छ समजतो. याच न्यायानें कारणब्रह्म मुख्य उपास्य म्हणून त्याची उपासना श्रेष्ठ आणि कारणब्रह्माच्या इच्छेनुरूप भिन्न भिन्न अधिकाऱ्यांवर अनुग्रह करण्याकरितां विष्णु–शिवादि नामरूपें धारण करून जीं कार्यब्रह्में प्रतीत होतात तीं कारणब्रह्मापेक्षां निकृष्ट आहेत. हा व्यासांचा अभिप्राय लक्षांत घेतला तर उपासकांमध्यें परस्परविरोध राहणार नाहीं. हा अभिप्राय न जाणून "**अज्ञात्वा शास्त्रहृदयं मूढो वदत्यन्यथाऽन्यथा**" या विद्यारण्यांच्या वाक्याप्रमाणें मंदबुद्धि उपासक एकमेकांचा तिटकारा करतात. व्यवहारांत एक अशी गोष्ट सांगतात कीं, चार जन्मांधांनीं हत्ती हातांनीं स्पर्श करून पाहिला. त्यांत ज्याच्या हातास हत्तीचा जो भाग लागला, त्या भागाच्या आकाराचा हत्ती आहे, असा त्यांनीं निश्चय केला. नंतर ते चौघे एकत्र जमले असतां हत्तीच्या ज्ञानाचा प्रत्येकानें आपला अनुभव सांगितला. तेव्हां त्यांच्यांतील विरुद्ध अभिप्रायामुळें एक दुसऱ्याचा निंदा करू लागला. हा जसा त्या आंधळ्यांतील गोंधळ झाला, त्याचप्रमाणें तत्त्वज्ञानांध उपासकांत गोंधळ चाललेला असतो. तो पुराणवाक्यांतील वर सांगितलेल्या रहस्याचा विचार केला असतां निवृत्त होईल. असा विचार न केला, तर विष्णु-शिवादि कोणत्याहि उपासकाला विचारावें की, तुमच्या विष्णूचें, शिवाचें, गणपतीचें, सूर्यादि उपास्य देवतेचें स्वरूप काय ? तर पुराण-वाक्याचे आधारानें आमचें उपास्य सर्वशक्ति, सर्वज्ञ, सर्वव्यापक इत्यादि रूपानें आहे असेंच सर्व सांगतील. त्या सर्व देवता जगदुत्पन्नकर्त्या आहेत, असें समजून भिन्न भिन्न आहेत असें मानलें, तर प्रत्येक उपास्य देवतेची सृष्टि निरानराळी मानावी लागेल; पण तसा अनुभव नाहीं. सर्वांस एकच जगत् प्रतीत होतें. तें एक जगत् सर्व देवतांनीं मिळून केलें असें मानलें,

तर सर्वज्ञत्व किंवा सर्वशक्तित्व एकाहि देवतेंत राहणार नाहीं. विष्णु सर्व अणुरेणु पदार्थांमध्यें व्यापक असल्यामुळें सर्व त्रैलोक्य विष्णुरूपच आहे. मग तुच्छत्व समजण्यास शिवादि देवता निराळ्या राहतात तरी कोठें? हाच प्रश्न इतर उपासकांना केल्यास त्यांनाहि त्यांच्या उपास्यस्वरूपाहून निंदा करण्यास दुसऱ्या देवता राहणार नाहींत; परंतु पुराणकारांनीं आपल्या उपास्यस्वरूपाचें ज्या उद्देशानें जसें स्वरूप प्रतिपादन केलें आहे, तसें यथार्थ समजून घेऊन त्या बुद्धीनें उपासना करणारा फारच विरळा. पुराणामध्यें मंदबुद्धि पुरुषांना उपासनेत प्रवृत्त करण्याकरितां कार्यब्रह्माचें जें अद्भुत ऐश्वर्य वर्णन केलेलें असतें त्यास आणि इतर देवताचें तुच्छत्व वर्णन केलेलें असतें त्यास भुलून बहुत लोक अविवेकानें कलह करतांना त्यापासून त्यांस समाधान न होतां दुःख भोगण्याचा मात्र प्रसंग येतो. तो टाळावा अशी कोणाची इच्छा असेल तर वर सांगितलेल्या रीतीनें पुराणवाक्यांची एकवाक्यता समजून घेऊन इष्ट देवतेची उपासना केली, तर त्यास ज्ञानद्वारा मोक्षफल प्राप्त होईल.

शास्त्रांच्या विरोधासंबधानें विचार करूं लागलें, तर सर्व शास्त्रकर्ते सर्वज्ञ असून कृपाळू आहेत. मग तत्त्वनिर्णयांत परस्परांच्या मतांत फरक कां पडावा? असा विचार ओघानेंच प्राप्त होतो याचें समाधान ग्रंथकर्त्यांनीं असें सांगितलें आहे कीं, सर्व शास्त्रकर्त्यांना अद्वैतात्मतत्त्वज्ञानानें मोक्ष होतो, हें मान्य असून त्याच अर्थाचीं प्रतिपादक त्यांचीं सूत्रें आहेत; परंतु त्यांच्या सूत्रांचे व्याख्यानकर्ते भ्रांत आहेत, त्यांनीं मूलसूत्रांचें विपरीत अर्थांनीं व्याख्यान केलें आहे. मूलसूत्रकाराचे मतांत मुळींच विरोध नाहीं, असें असलें तरी मूलसूत्रांचा अर्थ त्यांजवरील व्याख्यानानें विपरीत झालेला आहे. त्याचा सारग्राही दृष्टीनें इतकाच उपयोग करून घेतां येईल कीं, अद्वैततत्त्वज्ञान अत्यंत सूक्ष्म आहे. अत्यंत चतुरबुद्धीच्या पुरुषाशिवाय इतरांस तें कळणें शक्य नाहीं म्हणून इतर शास्त्रांच्या अध्ययनानें बुद्धि तीव्र होऊन अद्वैतात्मतत्त्व जाणण्यास योग्यता येते, एवढाच त्या शास्त्राचा जिज्ञासूस उपयोग आहे. मूलसूत्रकारांच्या मुख्य हेतूंत फरक नसल्यामुळें त्या शास्त्रांमध्यें परस्पर विरोध नाहीं. अशी एक आख्यायिका आहे कीं, शंकराचार्य व मंडणमिश्र या उभयतांमध्यें मोक्षसाधनाचा निश्चय करण्याकरितां वाद सुरू झाला. तेव्हां प्रथम उभयतांमध्यें अशी प्रतिज्ञा ठरली कीं, मोक्षसाधन कर्म ठरल्यास

शंकराचार्यांनीं चतुर्थाश्रमाचा त्याग करून, गृहस्थाश्रम स्वीकारावा; आणि मोक्षसाधन ब्रह्मज्ञान ठरल्यास मंडणमिश्रानें गृहस्थाश्रमाचा त्याग करून चतुर्थाश्रम स्वीकारावा. वादांत मंडणमिश्राचा पराजय झाला. तेव्हां त्यानें प्रतिज्ञेप्रमाणें चतुर्थाश्रम करण्याचा निश्चय तर केलाच, परंतु पूर्वमीमांसा निष्फळ ठरल्यामुळें दुःख होऊन त्याचे नेत्रांत अश्रु आले. ती त्याची स्थिति पाहून, वादांत पराजय झाला म्हणून तुला दुःख झालें कीं काय असें आचार्यांनीं त्यास विचारलें. त्यावेळीं मंडणमिश्रांनीं दिलेलें उत्तर चिंतनीय आहे. त्यांनीं सांगितलें, " महाराज, माझा पराजय झाल्यामुळें मला दुःख तर झालें नाहींच, उलट कर्माविषयीं असलेला माझा दुरभिमान निवृत्त झाल्यामुळें आनंदच झाला; परंतु दुःख येवढ्याचकरता होत आहे कीं, महान् परिश्रम करून जैमिनींनी द्वादशाध्यायी कर्ममीमांसा प्रतिपादन केली, ते त्यांचे परिश्रम व्यर्थ झाले." त्यावर शंकराचार्यांनी त्याचें समाधान केलें कीं, "वेड्या, आम्ही जें कर्माचें खंडण केलें तें वैदिक कर्मस्वरूपाचें खंडण केलें नाहीं, तर जे कर्मास साक्षात मोक्षसाधनत्व मानतात, त्याचें खंडण केलें. वैदिक कर्मस्वरूपाचें कोणता आस्तिक पुरुष खंडण करील !" यावरून अंतःकरणशुद्धीकरितां पूर्वमीमांसेची, निदिध्यासनाच्या साह्याकरितां योगाची, आत्मतत्वनिर्णयाकरितां सांख्याची, बुद्धीच्या तीव्रतेकरितां न्याय्यवैशेषिकांची जिज्ञासूस आवश्यकता आहे, हें ध्यानांत येईल. हीं शास्त्र जिज्ञासूस साह्यकारी असलीं, तरी सर्वथा उपादेय असें शास्त्र फक्त उत्तरमीमांसा हेंच आहे, अशा रीतीनें इतर शास्त्राचा अंशतः उपयोग आहे, हे सांगितलें; परंतु सर्व शास्त्रकर्त्यांनी अद्वैत ज्ञानाकरितांच मुलसूत्रें केलीं आहेत. असें गृहीत धरलें म्हणजे शास्त्राचा परस्पर विरोध राहात नाहीं; हें सिद्ध झालें. याप्रमाणें ब्रह्मज्ञानाची इच्छा करणाऱ्या पुरुषास हें उत्तरमीमांसा शास्त्र उपादेय असलें तरी तें संस्कृत भाषेमध्यें असल्यामुळें संस्कृत ज्ञान नसणाऱ्या पुरुषास तें कळणें शक्य नाहीं. म्हणून संस्कृत न कळणाऱ्या पुरुषांची दया येऊन त्यांच्याकरितां वेदान्त शास्त्रांतील अवश्य व मुख्य विषयाचें अवश्य तेवढ्या उपपत्तीसह विचारसागर ग्रंथांत वर्णन केलें आहे. त्यांतील कांहीं भाग अनवश्यक वाटल्यावरून तो या विचारसागररहस्य ग्रंथांत गाळला आहे. ज्या ठिकाणीं ग्रंथांतील कांहीं भाग संदिग्ध वाटला, त्याचें जास्त विवेचन केलें आहे. त्यामुळें त्याच्या कठिण भागांतील रहस्य समजण्यास अडचण पडणार नाहीं.

आतां प्रथम व द्वितीय तरंगांत अधिकाऱ्याचें वर्णन करतांना, ज्याच्या अंतःकरणावरील मल, विक्षेप हे दोष गेले असून विवेक, वैराग्य, शमादिषट्क आणि मुमुक्षता या साधनचतुष्टयांनी युक्त असेल तो वेदान्तशास्त्राचा अधिकारी आहे, येवढेंच म्हटलें आहे; परंतु त्या अधिकाऱ्यासंबंधीं ब्राह्मणक्षत्रियादि वर्णाचा आणि संन्यासादी आश्रमांचा विचार केलेला नाहीं. वेदवाक्यश्रवणास शूद्रवर्णास किंवा स्त्रीजातीस अधिकार नाहीं, अशी वेदाज्ञा व श्रेष्ठसंप्रदाय आहे. परंतु मनुष्यमात्रास नित्य; निरतिशय मोक्षानंदाच्या प्राप्तीची इच्छा असणें संभवनीय आहे. त्याप्रमाणें शूद्रवर्णातील पुरुषास किंवा एखाद्या स्त्रीस परमानंदाकरितां आत्मज्ञानाची इच्छा झाली तर श्रुतीस्मृतींनीं त्यांची व्यवस्था काय केली आहे हें समजून घेण्याची कोणासहि इच्छा होणें अपरिहार्य आहे म्हणून त्याबद्दल थोडा खुलासा करणें अवश्य आहे.

(३) संन्यासाचा अधिकारी कोण ?

दृढतर वैराग्यसहवर्तमान तीव्र जिज्ञासेनंतर साधनसहवर्तमान कर्मत्यागरूप संन्यासकर्तव्य आहे; आणि हा अधिकार ब्राह्मणवर्णाचा आहे. ज्याप्रमाणें शुभकर्माचरणापासून पापनिवृत्ति होते, त्याप्रमाणें संन्यासापासूनहि ज्ञानप्रतिबंधक पापनिवृत्ति होते, ज्ञानप्रतिबंधक पाप अनेक प्रकारचें आहे. त्यांतील कांहीं पापांची शुभकर्मापासून व कांहीं पापांची संन्यासापासून निवृत्ति होते. म्हणून क्रमानें कर्म व संन्यास हीं दोन्हीं ब्राह्मणास कर्तव्य आहेत, असें कांहीं आचार्याचें मत आहे. दुसऱ्या आचार्यांचें असें मत आहे कीं, संन्यासापासून केवळ पापाची निवृत्ति होत नाहीं तर पुण्यरूप एक अपूर्वहि उत्पन्न होतें आणि त्यामुळें श्रवणांत प्रवृत्ति होऊन तत्–द्वारां ज्ञान होतें. यावरून संन्यास हें श्रवणाचें एक अंग असल्यामुळें निष्पाप पुरुषानें संन्यास घेणें अवश्य कर्तव्य आहे. विवरणकारांचे मतानें, ज्ञानप्रतिबंधक विक्षेप निवृत्त होतो, हें संन्यासाचें दृष्टफल आहे. पापनिवृत्ति किंवा पुण्योत्पत्ति असें संन्यासाचें दृष्टफल आहे. पापनिवृत्ति किंवा पुण्योत्पत्ति असें संन्यासाचें अदृष्टफल नाहीं. जेव्हा दृष्टफल संभवत नसेल, तेव्हांच वैदिक कर्मांत अदृष्टाची कल्पना करावी लागते. विक्षेपाची निवृत्ति हें संन्यासाचें दृष्टफल असतां उगीच अदृष्टफलाची कल्पना करणें बरोबर नाहीं. आतां गृहस्थाश्रमामध्यें ज्यावेळीं नित्यनैमित्तिक कर्म नसेल, त्यावेळीं कामक्रोधादि

विक्षेपांचा अभाव असतां, गृहस्थासहि वेदान्त विचार होणें शक्य आहे. मग संन्यास व्यर्थ होईल, असें कोणी म्हणेल, तर तें खरें आहे; परंतु " आसुप्तेरामृते कालं नयेद्वेदान्तचिंतया " या गौडपादांच्या वचनानें तसेंच " तच्चिंतनं तत्कथनं अन्योन्यं तत्प्रबोधनं " या भगवद्वचनानें आणि "ब्रह्मसंस्थामृतत्वमेति" या श्रुतिवाक्यानें निरंतर होणाऱ्या श्रवणमननादिकांपासून ज्ञान होतें, म्हणून नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या विरामकालांत क्वचित्कालीं होणाऱ्या वेदान्तविचारापासून गृहस्थास ब्रह्मज्ञान होणें शक्य नाहीं. निरंतर ब्रह्मविचार होण्यास संन्यासाची आवश्यकता असून त्याचें प्रतिबंधनिवृत्ति हें दृष्टफल आहे. दुसरें ग्रंथकार असें म्हणतात कीं, संन्यासाश्रमाचा अधिकार ब्राह्मणास असला, तरी ज्यास जन्मांतरींच्या शुभसंस्कारानें उत्कट वैराग्य असेल, त्यासच आहे. त्याचप्रमाणें क्षत्रियवैश्यांतील शुद्धबुद्धीच्या पुरुषास संन्यासावांचूनहि श्रवणामध्यें अधिकार आहे; आणि त्याप्रमाणें गृहस्थाश्रमांत अनेक राजर्षि ब्रह्मवेत्तेहि झाले आहेत. यावरून संन्यासावांचूनहि ज्ञान होतें हें सिद्ध आहे. म्हणून विक्षेपनिवृत्तीकरितां संन्यासाची अपेक्षा आहे असें नाहीं. कांहीं ग्रंथकार असें म्हणतात कीं, जसा क्षत्रियवैश्यांस श्रवणामध्यें अधिकार आहे, तसा त्यांस संन्यास करण्यामध्यें अधिकार आहे. कारण, क्षत्रियवैश्यांना संन्यासाचा निषेध कोठें सांगितलेला नाहीं; आणि ज्ञानाच्या उदयानें कर्तृत्व भोक्तृत्व बुद्धीवांचून जाति-आश्रम अभिमानाचा अभाव आहे; म्हणून सर्वकर्मपरित्याग करून असंग आत्मरूपानें स्थिर असणाऱ्या विद्वत्संन्यासांत क्षत्रियवैश्यासहि अधिकार आहे फक्त विविदिषा[1] संन्यासांत नाहीं.

श्रीशंकराचार्यांचें (पूर्वाश्रमांतील कट्टे कर्मकांडी मंडणमिश्र) पट्टशिष्यवार्तिककार सुरेश्वराचार्य यांचें तर असें मत आहे कीं, क्षत्रिय वैश्यांस विविदिषा संन्यासांतहि अधिकार आहे. कारण, अनेक श्रुतिवाक्यांत ब्राह्मणास संन्यास सांगितला आहे हें खरें; परंतु जाबालश्रुतींत फक्त वैराग्यसंपत्तिवानास संन्यास सांगितला आहे. तेथें " ब्राह्मण " पद नाहीं. यावरून इतर श्रुतींतील " ब्राह्मण " पद " द्विजा " चें उपलक्षण आहे. असें समजलें पाहिजे. आणि स्मृतींत असें सांगितलें आहे कीं, " ब्राह्मणक्षत्रियो वापि वैश्यो वा प्रव्रजेत् गृहात् ॥ " "त्रयाणां वर्णानां

१. वेदनाच्या (ज्ञानाच्या) इच्छेस विविदिषा म्हणतात. तत्त्व जाणण्याच्या इच्छेनें प्रतिबंधनिवृत्तीकरितां संन्यास करतात. त्यास विविदिषा संन्यास म्हणतात.

वेदमधीत्य चत्वार आश्रमाः।" यावरूनहि क्षत्रियवैश्यास संन्यासांत अधिकार आहे. यावर दुसरे ग्रंथकार असें म्हणतात कीं, ब्राह्मणांनाच संन्यासाचा अधिकार आहे आणि क्षत्रियवैश्यांस विद्येला उपयोगी अशाच्या कर्मामध्यें आणि वेदान्तश्रवणामध्यें अधिकार आहे. वार्तिककार म्हणतात त्याप्रमाणें "ब्राह्मण" पदाची "द्विज" पदामध्यें लक्षणा करण्याविषयीं कोठें प्रमाण नाहीं जाबालश्रुतींत "ब्राह्मण" पद नाहीं खरें; तथापि अनेक श्रुत्यनुसार तेथें ब्राह्मण पदाचा अध्याहार करावा तसा अध्याहार करण्यांत लाघव आहे. म्हणून क्षत्रियवैश्यांस संन्यासामध्यें अधिकार नाहीं. आतां अनेक ठिकाणीं "गृहस्थ राजा ज्ञानवान" असें वर्णन आहे. म्हणून असें मानावें कीं, ब्राह्मणास ब्रह्मविचाराचें अंग म्हणून संन्यास आहे. संन्यासावांचून ब्राह्मणास ब्रह्मविचारामध्यें अधिकार नाहीं. आणि संन्यासावांचून क्षत्रियवैश्यास ब्रह्मविचारांत अधिकार आहे. कारण, त्यास संन्यासाचा विधि नाहीं आणि ज्यास आत्मज्ञानाची इच्छा आहे, त्यास श्रवणाचा अधिकार नाहीं, हें म्हणणें संभवत नाहीं. म्हणून क्षत्रियवैश्यास ज्ञानोपयोगी अदृष्ट केवळ कर्मापासून आहे संन्यासाची जरूरच नाहीं. म्हणूनच "**कर्मणैवहि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः।**" असें सांगितलें आहे. आणि त्यांतील संसिद्धि शब्दाचा अर्थ भाष्यकारांनीं अंतःकरणाची शुद्धता असा केला. संन्यासाशिवाय केवळ कर्मानेंच अंतःकरणशुद्धि जनकादिकांस प्राप्त झाली, किंवा कर्मानें ज्ञानप्रतिबंधक पापाची निवृत्ति होऊन श्रवणानें ज्ञान प्राप्त झालें, असा गीतावाक्याचा अर्थ आहे. कोणत्याहि रीतीनें क्षत्रियवैश्यांस संन्यासावांचून केवळ कर्मच ज्ञानप्रतिबंधक पापाच्या नाशास कारण आहे, आणि ब्राह्मणांस संन्यास व कर्म यांपासून ज्ञानप्रतिबंधक पापाचा नाश होतो. संन्यास हे एक श्रवणाचें अंग फक्त ब्राह्मणांस आहे, क्षत्रियवैश्यांस नाहीं,

(४) शूद्र, स्त्रिया यांसहि श्रवणामध्यें अधिकार आहे.

जर मनुष्यमात्रास मोक्षाकरितां आत्मज्ञानाची इच्छा होण्याचा संभव आहे तर क्षत्रिवैश्यांप्रमाणें शूद्र आणि स्त्रिया यांसहि वेदान्त-श्रवणाचा अधिकार असला पाहिजे. परंतु कोणी असें म्हणेल कीं, 'न शूद्राय **मतिं दद्यात्**" इत्यादि वचनानें शूद्र आणि स्त्रिया यांस उपदेश करण्याचा निषेध आहे. शिवाय त्या ज्ञानेच्छा होण्याचाहि संभव नाहीं. कारण,

उपदेशावांचून मनुष्याचे ठिकाणीं विवेकादि उत्पन्न होण्याचा संभव नाहीं म्हणून त्यास ज्ञानाची इच्छाहि होणार नाहीं. बरें कर्मापासून ज्ञानेच्छा उत्पन्न होईल, असें म्हणावें तर त्यांस कर्माचा अधिकार नाहीं. विद्येला उपयोग होईल, अशा कर्माभावामुळें ज्ञानोत्पत्तीच्या श्रवणांत त्यास अधिकार नाहीं, असें कोणी म्हणेल तर, त्याचें समाधान असें कीं, शूद्र व स्त्रिया यांस उपनयन नाहीं म्हणून त्यांस वेदाध्ययनाचा अधिकार नाहीं. यामळें वेदान्तश्रवणांत त्यांना अधिकार नाहीं हें खरें; तथापि "श्रावयेत चतुरो वर्णान्" इत्यादि वाक्यांनी इतिहासपुराणादिकांच्या श्रवणांत स्त्री-शूद्रासहि अधिकार आहे. "न शूद्राय मतिं दद्यात्" या वाक्याचा अर्थ असा आहे कीं. वैदिक मंत्रानें कर्माचा उपदेश स्त्री-शूद्रास करूं नये. परंतु कमलाच धार्मिक उपदेश करूं नयें, असा त्या वाक्याचा अर्थ नाहीं तसा अर्थ मानला तर शूद्रवर्णास धर्मशास्त्रांत केलेला उपदेश व्यर्थ होईल. तसाच विद्येचा उपयोगी कर्माभावामुळें विद्येमध्यें अधिकाराचा निषेध वर सांगितला आहे. त्याचें समाधान असे कीं, साधारण व असाधारण सर्व शुभ कर्मांचा ब्रह्मविद्येमध्यें उपयोग आहे. अणि सत्य, अस्तेय, क्षमा, शौच, दान, विषयवैमुख्य, भगवन्नामोच्चारण, तीर्थस्थान जप इत्यादि सर्व वर्णांच्या साधारण धर्मामध्यें स्त्रीशूद्रासहि अधिकार आहे, त्या कर्मानुष्ठानापासून अंतःकरणशुद्धिद्वारां ब्रह्मविद्येची प्राप्ति त्यासहि होईल. म्हणून इतिहास पुराणांच्या श्रवणांपासून विवेकादि उत्पन्न झाल्यावर स्त्रीशूद्रासहि ज्ञानाची इच्छा उत्पन्न होईल. याकरितां वेदभिन्न इतिहासपुराणादि[१] अध्यात्मग्रंथांच्या श्रवणांमध्यें स्त्री-शूद्रास अधिकार असल्याचें प्रथमाध्यायाच्या तृतीय पादांत भाष्यकारांनी स्पष्ट सांगितलें आहे.

(५) अंत्यजादि मनुष्यमात्रास तत्वज्ञानाचा आणि भक्तीचा अधिकार आहे.

जन्मांतरींच्या उत्तम संस्कारापासून अंत्यजासहि ज्ञानेच्छा होणें संभवनीय आहें. पौरुषेय वचनापासून ज्ञानद्वारां त्यासहि मोक्ष होईल. कारण, प्रल्हादादि दैत्यांनाहि तत्त्वज्ञान झालेले प्रसिद्ध आहे, त्याप्रमाणें कोणत्याहि मनुष्यास तत्त्वज्ञानाचा अधिकार आहे. मात्र या किंवा जन्मांतरींच्या संस्कारापासून विवेकवैराग्यादि साधनसंपत्ति असणें अवश्य

१. भारतादि

आहे. आत्मस्वरूपाचें यथार्थ ज्ञान म्हणजेच तत्त्वज्ञान. आत्मा प्रत्येक शरीरांत असल्यामुळें आत्मज्ञान करून घेण्याचें सामर्थ्य प्रत्येक मनुष्यास असलें तरी ज्या शरीरांत दैवी संपत्ति असेल, त्यासच तत्त्वज्ञान होईल. त्यास अंत्यजादि जाति प्रतिबंधक होणार नाहीं. त्याचे उलट आसुरी संपत्ति असलेल्या ब्राह्मण शरीरांतहि तत्त्वज्ञान होणार नाहीं; परंतु इतकी गोष्ट खरी आहे कीं, दैवीसंपत्ति ब्राह्मणांत असणें जास्त संभवनीय आहे प्रजापालनार्थ क्षत्रियधर्म असल्यामुळें ब्राह्मणापेक्षां त्यांच्यांत दैवी-संपत्तीचा संभव कमी, प्रजेच्या रक्षणाकरितां दुष्ट प्राण्यांची हिंसा करणें ही अहिंसाच आहे. म्हणून दैवीसंपत्तीचा असंभव नाहीं. वैश्यास कृषिवाणिज्यादि शारीरिक व्यापार क्षत्रियांपेक्षां अधिक असतात, म्हणून त्यास आत्मविचाराकरितां अवकाश असण्याचा संभव कमी; परंतु कांहीं भाग्यवान वैश्यांस शारीरिक व्यापारांवांचूनहि चरितार्थाची उत्तम सोय असते. म्हणून त्यास दैवीसंपत्ति प्राप्त होणें संभवनीय आहे. चतुर्थ शूद्र वर्णांत त्याचप्रमाणें अंत्यजादि जातींत, जरी दैवीसंपत्ति असणें फार दुर्लभ आहे, तथापि कोणत्याहि अंत्यजांत दैवीसंपत्ति असणारच नाहीं, असें म्हणतां येणार नाहीं कारण, जीवाचें कर्मफळ अनंत आहे. कोणास जन्मांतरींच्या पुण्यकर्मसंस्कारानें दैवीसंपत्तीचा लाभ झाला असेल, तर पुराणादिकांच्या विचारापासून शूद्रास आणि प्राकृत ग्रंथाच्या श्रवणा-पासून अंत्यजादिकांसहि भगवद्भक्ति आणि तत्त्वज्ञानापासून मोक्षाची प्राप्ति होण्यास हरकत नाहीं या एकंदर विचारानें भगवद्भक्ति करण्यांत व तत्त्वज्ञानाचा विचार करण्यांत यच्चयावत् मनुष्यास अधिकार आहे, असा शास्त्रसिद्धान्त आहे.

(६) उपसंहार.

याप्रमाणें वैदिकधर्मांत सर्व मनुष्यांच्या पारमार्थिक उत्कर्षाची योजना करून ठेवलेली आहे. जो हा वर साधारण अधिकार विचार लिहिला आहे त्यावरून कोणाचेहि ध्यानांत येईल. पुष्कळ आधुनिक सुशिक्षित लोकांची अशी कल्पना आहे कीं, जगांतील सर्व मनुष्यमात्रांवर ज्याचा अधिकार असेल, असा व्यापक धर्म पाहिजे. वैदिक धर्म पाहिला, तर तो ब्राह्मणक्षत्रियादि चार वर्णांतील मनुष्यांसच धार्मिक बंधन करतो. तदितर ख्रिस्ति, मुसलमान इत्यादि मनुष्यास धार्मिक बंधन करीत नाहीं, म्हणून वैदिकधर्म संकोचित आहे, व्यापक नाहीं; परंतु हें त्यांचें

म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, वैदिकशास्त्र कोणाकरितां प्रवृत्त आहे, असा धर्मशास्त्राचा प्रश्न निघतो, तेव्हां 'मनुष्याधिकृतत्वात् शास्त्रस्य' असेंच उत्तर येतें. यावरून मनुष्यमात्रास त्यांच्या त्यांच्या अधिकारानुरूप त्यांच्या कल्याणाकरितां उपाय सांगण्यास शास्त्र प्रवृत्त असल्यामुळें वैदिक शास्त्राचा यच्चयावत् मनुष्यांवर अधिकार आहे. यावर असा प्रश्न येतो कीं, चतुर्वर्णाव्यतिरिक्त इतर लोकांस शास्त्रानें काय कर्म सांगितलें आहे? याचें उत्तर वास्तविक वर आहेच; तथापि स्पष्ट खुलासा होण्याकरितां, याचें उत्तर निराळ्या तऱ्हेनें असें आहे कीं, जगांतील सर्व मनुष्यांचा वर्णचतुष्टयांतच अंतर्भाव आहे. ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र या चार वर्णांत शास्त्रीय संस्कारानें पवित्र असलेल्या मातापितरांपासून उत्पन्न झालेल्या प्रजेचा त्या त्या वर्णांत अंतर्भाव असतोच; परंतु भिन्न वर्णांत स्त्रीपुरुषांच्या संबंधामुळें किंवा अन्य कारणामुळें अनेक पोटजाती उत्पन्न झाल्या आहेत. त्यांपैकीं कांहीं जातींशिवाय करून इतर जातींचा शूद्र वर्णांतच अंतर्भाव आहे. त्यांना वैदिक व्यवहारांत अधिकार नसला, तरी सत्य, अस्तेय, क्षमा, शौच, दान, विषयवैमुख्य, भगवन्नामोच्चारण, तीर्थस्नान, जपादि सर्व वर्णांस साधारण जे धर्म पुण्यप्राप्तिकरितां सांगितले आहेत, त्यांच्या आचरणाचा त्यांस अधिकार आहे. हें साधारण धर्म आचरण करण्यास अमुकच एका वर्णांतील मनुष्य असला पाहिजे असें नाहीं. आतां तुम्ही ज्यांना इतर धर्मीय समजतां, त्यांसहि वर सांगितलेलीं साधारण धर्मकृत्यें करण्यास हरकत नाहीं, इतकेंच नाहीं तर त्यांच्याकरितांच तीं शास्त्रानें सांगितलीं आहेत. या रीतीनें वैदिकधर्माचा जगांतील सर्व मनुष्यांवर अधिकार असल्यामुळें वैदिकधर्म संकोचित आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. तो व्यापक आहे, असेंच म्हटलें पाहिजे. बरें आम्ही म्हणतों त्याप्रमाणें वैदिक धर्म व्यापक मानला नाहीं, तर कोणता धर्म व्यापक आहे, तें सांगा पाहूं? ख्रिस्ति धर्म ख्रिस्त्यापुरता, मुसलमानी धर्म मुसलमानापुरता. अशा रीतीनें सर्व धर्मांस परिच्छिन्नता येत असल्यामुळें अमुक एक धर्म व्यापक आहे, असें तुम्हांस सांगतां येणार नाहीं. उलट वैदिक धर्माशिवाय बाकीचे सर्व धर्म संकोचित आहेत, असेंच तुम्हांस म्हणावें लागेल. कारण, बाकीच्या धर्मांतील लोक, दुसऱ्या धर्मांतील लोकांस आपल्या धर्माची दीक्षा देऊन, आपला धर्म व्यापक बनविण्याचा प्रयत्न करीत आहेत, हेंच

त्यांच्या धर्माच्या संकोचितपणाचें द्योतक आहे. अशा प्रकारचा वैदिक धर्मीयांचा प्रयत्न आहे का ? ख्रिस्ति, मुसलमानी धर्मांतील लोकांस दीक्षा देऊन वैदिक धर्मांत घेण्याचा प्रयत्न होत असल्याचें तुम्हांस कोठेंहि दिसणार नाहीं आणि तसें करण्याची वैदिक धर्मीयांस आवश्यकताहि नाहीं. कारण वैदिक धर्म मूळचाच व्यापक असून, त्याचा मनुष्यमात्रांवर अंमल आहेच. याच दृष्टीनें कबीर, लतीफ वगैरे (तुम्ही म्हणतां त्याचप्रमाणें मुसलमानी धर्मांतील) साधूंस सर्वसाधारण दैवीसंपत्तीचें त्यांचे ठिकाणी वास्तव्य असल्यामुळें, वैदिक धर्मीयांत त्यांचा समावेश झाला. याचा विचार करा ! म्हणजे वैदिक धर्माचें सहज असलेंले व्यापकत्व तुमचें लक्षांत येईल. आतां " मुसलमानांतील साधू यांचा वैदिक धर्मांत समावेश झाला ' ही भाषासुद्धां लोकव्यवहारास धरून लिहिली आहे, आमचें दृष्टीनें वैदिक धर्माशिवाय दुसरा धर्मच नाहीं, यावर कोणी असें म्हणल कीं, वैदिक धर्माशिवाय दुसरा धर्मच नाही, तर हल्लीं पतितपरावर्तनाचा धडाका चालला तो का ? याचें उत्तर एवढेंच कीं, हिंदुधर्मीयांतही अशौच्यादि आलें असतां जसें शुद्धिकरण करावे लागतें. त्यांतीलच हा एक प्रकार आहे.

अहो, पण बाकीचें सर्व लोक असें कोठें मानतात ? ते मानोत वा न मानोत; त्यांनी तसें मानलें नाहीं म्हणून त्यांचेवरील वैदिक धर्माचा अंमल फारच नष्ट होणार आहे. कोणी पिनलकोड मानलें नाहीं म्हणून त्याजवरील पिनलकोडचा अंमल नष्ट होत नाही, किंवा प्रत्येक मनुष्याचे शरीरावर हवेचा एक मोठा दाब आहे, असें शास्त्रज्ञ सिद्ध करतात. तो हवेचा दाब कोणी मानिला नाहीं, किंवा बहूतेकांस तो माहीत नाहीं, म्हणून तो दाब प्रत्येकाचे शरीरावर नाहीं असें म्हणतां येणार नाहीं. इतर धर्मांतील लोक वैदिक धर्माचा अधिकार मानीत नाहींत. याचा विचार तूर्त राहू द्या, पण वैदिक धर्मांत जे लोक आहेत, ते आणि त्याचप्रमाणें इतर धर्मांतील सर्व लोक तरी आपला धर्म कोठें मानतात ? तथापि त्या त्या धर्मांतील व्यक्तीवर त्या त्या धर्माचा अधिकार आहे; असें सर्व लोक मानतातच. वरील विचारसरणीनें वैदिक धर्म कोणी मानो किंवा न मानो, तथापि सर्व मनुष्यांवर वैदिक धर्माचा अधिकार आहे. म्हणूनच वैदिकधर्म व्यापक आहे. हा वैदिकधर्माविषयीं साधारण विचार सांगितला. त्यासंबंधीं सूक्ष्म विचार करूं

म्हटलें, तर एक स्वतंत्र ग्रंथच लिहावा लागेल; परंतु तसा विचार करण्याचें हें स्थल नव्हे; तथापि वर लिहिलेल्या अधिकाराच्या विचारापासून इतकें निश्चित म्हणतां येईल कीं, कोणत्याहि मनुष्यास वैदिक मार्गानें निरतिशय कल्याण (मोक्ष) प्राप्त करून घेण्यास अधिकार आहे; परंतु त्यास जी सामुग्री लागते; ती मात्र ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य या त्रिवर्णिकांस वैदिक नित्यनैमित्तिक कर्माचरणानें व इतरांस सत्य अस्तेयादि साधारण धर्मानें सांगितली आहे. त्याच्या अनुष्ठानानें संपादन करून अधिकाराप्रमाणें वैदिकवाक्यविचारानें किंवा इतर संस्कृत प्राकृत ग्रथ विचारानें आत्मज्ञानद्वारां मनुष्यजन्माचें सार्थक करून घ्यावे. वैदिककर्माचरणांस काल अनुकूल नसेल, तेव्हां ईश्वरोपासना करण्यास कोणास कसलीच अडचण नसते. त्या ईश्वरोपासनेपासून भगवत्प्रसाद होऊन, अद्वैततत्वज्ञानद्वारां मोक्ष मिळण्यासहि कसलाच प्रतिबंध नाहीं. भगवान् श्रीकृष्ण निजधामास गेल्यापासून प्रविष्ट झालेल्या कलीनें आपला प्रभाव सुरू केल्यामुळें प्रायः सर्वत्र कर्माचरणाचा लोप झाल्यासारखाच आहे; तथापि "धावन्निमील्य वा नेत्रे न स्खलेन्न पतेदिह" या भागवतातील उक्तीप्रमाणें या भक्तिमार्गाच्या राजरस्त्यावरून डोळे मिटून धांवत गेला, तरी त्यास ठेंच लागणार नाहीं. किंवा पडणारहि नाहीं. या भक्तिमार्गाच्या राजपंथावरून जाण्यास वर्ण, आश्रम, जाती वगैरेंची कसलीच अडचण नसून तो सर्वांस प्राप्त होणें सुलभहि आहे. हाच अभिप्राय मनांत घेऊन श्रीरामानुजाचार्य, श्रीमध्वाचार्य आणि श्रीवल्लभाचार्यादि आचार्यांनीहि (सर्व आचार्य वैदिक असतांहि) मोठ्या प्रयासानें भक्तिमार्ग सुरू केला. त्यानंतर थोड्याच कालांनीं, भगवान विष्णूचे अवतार श्रीज्ञानेश्वरमहाराज, श्रीनामदेवराय, श्रीसंत कबीर, श्री एकनाथ महाराज, श्री समर्थ, श्री तुकोबाराय यांच्या भजनानंदानें तर सर्व विश्व दुमदुमूच गेले आणि भक्तीचा राजमार्ग जोराने वाढूं लागला. तो अद्यापहि सारखा वाढत आहे. हा भक्तीचा आनंद श्रीक्षेत्र आळंदी–पंढरीसारख्या ठिकाणीं जर कोणी प्रत्यक्ष जाऊन पाहील तर, भक्तिमार्गाच्या ऐश्वर्याचें कौतुक पाहून, त्यास आनंदाश्रू आल्याशिवाय राहणार नाहींत. श्रीज्ञानेश्वरादि संत मंडळींनीं भक्तिमार्गांत अद्वैत ब्रह्मतत्त्वाचें ध्येय निश्चित केल्यामुळें हा भक्तिमार्ग त्या ध्येयास ज्ञेय करून तज्ज्ञानद्वारां प्रारब्धसमाप्तिपर्यंत

जीवन्मुक्ति आणि देहपातानंतर विदेहमुक्ति प्राप्त करून देण्यास सर्वतोपरी समर्थ आहे, म्हणून सर्वांस तोच सेव्य आहे.

उपासनेंतील जें ध्येय तेंच ज्ञेय होण्यास, संस्कृतानभिज्ञ व्यवहारचतुर पुरुषास, या विचारसागर रहस्याचा परिचय झाल्यास, अत्यंत उपयोग होईल या उद्देशानेंच हा ग्रंथ लिहिला आहे.

तरी आतां न्यून तें पुरतें । अधिक तें सरतें ।
करूनि घ्यावें हें संतांतें । विनवीत असें ।:

यदत्र सौष्ठवं किंचित् तद्गुरोरेव मे नहि ।
यदत्राऽसौष्ठवं किंचित् तन्ममैव गुरोर्नहि ।।

।। श्रीगुरुचरणारविंदार्पणमस्तु ।।

।। पुंडलीक वरदा हरि विठ्ठल ।।

परिशिष्ट १ ले.

विचारसागर रहस्यांतील वाद.

जगदुत्पत्तीविषयीं निरनिराळें वाद.

(१) **अजातवाद**:– परमात्मस्वरूपाचें ठिकाणीं जगतादि संसार कालत्रयीं झालाच नाहीं असा वेदान्ताचा मुख्य सिद्धांत आहे, त्यास **अजातवाद** असें म्हणतात. (पान ७८, ७९).

(२) **विवर्तवाद**:–ज्याप्रमाणें निर्विकार अशा रज्जूस्वरूपामध्यें रज्जुरूप अधिष्ठानाहून विपरीत स्वभाववान अन्यथास्वरूप सर्प अनिर्वचनीय उत्पन्न होतो त्याप्रमाणें निर्विकार ब्रह्मस्वरूपामध्यें अधिष्ठानब्रह्माहून विपरीत स्वभाववान् व अन्यथास्वरूप जगत् अनिर्वचनीय उत्पन्न होतें तें ब्रह्मचैतन्याचा विवर्त आहे. सारांश, अधिष्ठानाहून विपरीत स्वभाववान् व अन्यथारूप त्यास **विवर्तवाद** असें म्हणतात. (पान ७९, ९४)

(३) **दृष्टि–सृष्टिवाद**:––जेव्हां पदार्थांची प्रतीति होते तेव्हांच त्या प्रतीतीचा पदार्थ उत्पन्न होतो. पदार्थाच्या अज्ञानकालांत जो पदार्थ नसतोच. म्हणजे पदार्थास अज्ञातसत्ता नसून ज्ञातसत्ताच आहे. यासच वेदांतशास्त्रांत दृष्टि-सृष्टिवाद असें म्हणतात.

याचे दोन अर्थ संभवतात.

(१) दृष्टि म्हणजे वृत्तिज्ञान, ज्याकालीं असतें त्याचकालीं सृष्टि म्हणजे पदार्थ असतो असा पहिला व

(२) दृष्टि म्हणजे स्वरूपभूत (स्वयंप्रकाश) ज्ञान म्हणजेच (ज्ञानस्वरूप) सृष्टि असा दृष्टिसृष्टि शब्दाचा दुसरा विवक्षित अर्थ आहे. (पान २२५)

(४) **सृष्टि-दृष्टिवाद**:–सृष्टिनंतर दृष्टि म्हणजे ज्ञान होतें. त्यास **सृष्टि-दृष्टिवाद** म्हणतात. प्रथम सृष्टि होते व नंतर प्रमाणाच्या संबंधानें दृष्टि म्हणजे ज्ञान होतें असा **सृष्टि दृष्टि** शब्दाचा अर्थ आहे. या वादांत अनिर्वचनीयत्व व ज्ञाननिवर्त्यत्व दृष्टि-सृष्टिवादाप्रमाणेंच असून अद्वैताचि हानि होत नाहीं.

(५) **परिणामवाद**:––'उपादानाच्या' समान स्वभाववान् आणि अन्यथारूप त्यास **परिणामवाद** असें म्हणतात. जसा दुधाचा परिणाम दही हा होय. किंवा माती घटाचें उपादानकारण असून मातीमध्यें व

घटामध्यें पृथ्वीत्व व व्यावहारिकत्व हा समान स्वभाव असून अन्यथारूप म्हणजे उपादान कारण मातीच्या स्वरूपाहून घट निराळया स्वरूपाचा आहे, म्हणून घट मातीचा परिणाम आहे. सांख्य मतांत हा परिणामवाद मानतात. (पान ९३).

(६) **आरंभवाद**:— कपाल जसेच्या तसे राहून त्याच्यापासून घटाची उत्पत्ति होते म्हणजे घट उत्पन्न झाल्यावरहि घटाची सामुग्री पूर्वीप्रमाणेंच असते, परिणामवादांत उपादानकारणच कार्यरूपाला प्राप्त होत असल्यामळें उपादानकारणाचें मूळ स्वरूप रहात नाहीं; परंतु आरंभ-वादांत तसें होत नाहीं. उपादानकारणाच्या मूल स्वरूपाचा त्याग न होतां उपादानाहून भिन्न कार्याची उत्पत्ति होते त्यास आरंभवाद म्हणतात.

जीवेश्वर स्वरूपाविषयीं निरनिराळें वाद.

(१) **अवच्छेदवाद**:—जीवस्वरूपाचा विचार करतेवेळीं सर्वव्यापक चैतन्याला अवच्छेदक म्हणजे संकोचित करणारी फक्त वृत्तीच आहे असें कांहीं ग्रंथकार मानतात. **त्यास अवच्छेदवाद** म्हणतात. त्यांचे मतांत मायाविशिष्टचैतन्यास ईश्वर व अविद्या विशिष्टचैतन्यास जीव म्हणतात. (पान ५३, २५६).

(२) **आभासवाद**:—सर्वव्यापक चैतन्याला अवच्छेदक केवल-वृत्तीच न मानतां त्या वृत्तींत आभास मानून ती साभासवृत्ति जीवभावाची अवच्छेदक आहे असें कांहीं ग्रंथकार मानतात. त्यास **आभासवाद** म्हणतात. त्यांचें मतांत साभासमायाविशिष्टचैतन्यास ईश्वर व साभास-अविद्याविशिष्ट चैतन्यास जीव मानून आभासांचे स्वरूप मिथ्या मानतात. (पान ५३, १३३, २३३).

(३) **बिंब प्रतिबिंबवाद** :— अज्ञानरूप उपाधीच्या संबंधानें असंग अद्वितीय चैतन्याचे ठिकाणीं बिंबस्थानीं ईश्वरभाव व प्रतिबिंब-स्थानीं जीवभाव प्रतीत होतो यास बिंब प्रतिबिंबवाद म्हणतात. त्यांचे मतांत बिंब–प्रतिबिंब स्वरूपानें सत्य असून बिंबत्व, प्रतिबिंबत्व धर्म मिथ्या मानतात. (पान २८४).

(४) **एकजीववाद** :—जीवभावापन्न ब्रह्मच सर्व प्रपंचाचे व सर्व ईश्वराचे कल्पक आहे. तो जीव एकच आहे. त्यास एकजीववाद म्हणतात.

मोक्षसाधनाविषयीं निरनिराळें वाद.

(१) **एकभवीवाद** :— प्रायश्चित कर्म न करतां केवल नित्य-नैमित्तिक कर्मानुष्ठानानेंच आणखी एक जन्म घेऊन सर्व कर्मांचा भोग झाला म्हणजे मोक्ष होतो. या मतास एकभवीवाद म्हणतात. (पान ४४).

(२) **समसमुच्चयवाद** :— कोणी कर्मउपासनासहित ज्ञान

मोक्षास हेतु आहे असें मानतात. या मतास **समसमुच्चयवाद** म्हणतात. त्यांचे मतांत कर्म व ज्ञान यांचा एकाच वेळीं स्वीकार आहे (पान २५८)

(३) **क्रमसमुच्चयवाद** :— कोणी चित्तशुद्धीकरितां प्रथम कर्म, नंतर निश्चलतेकरितां उपासना आणि अंतःकरण शुद्ध व निश्चल झाल्यानंतर ज्ञान अर्थात् प्रथम कर्म व नंतर ज्ञान मोक्षास हेतू आहे असें मानतात. या मतास **क्रमसमुच्चयवाद** म्हणतात. (पान २६३).

विवर्तवाद

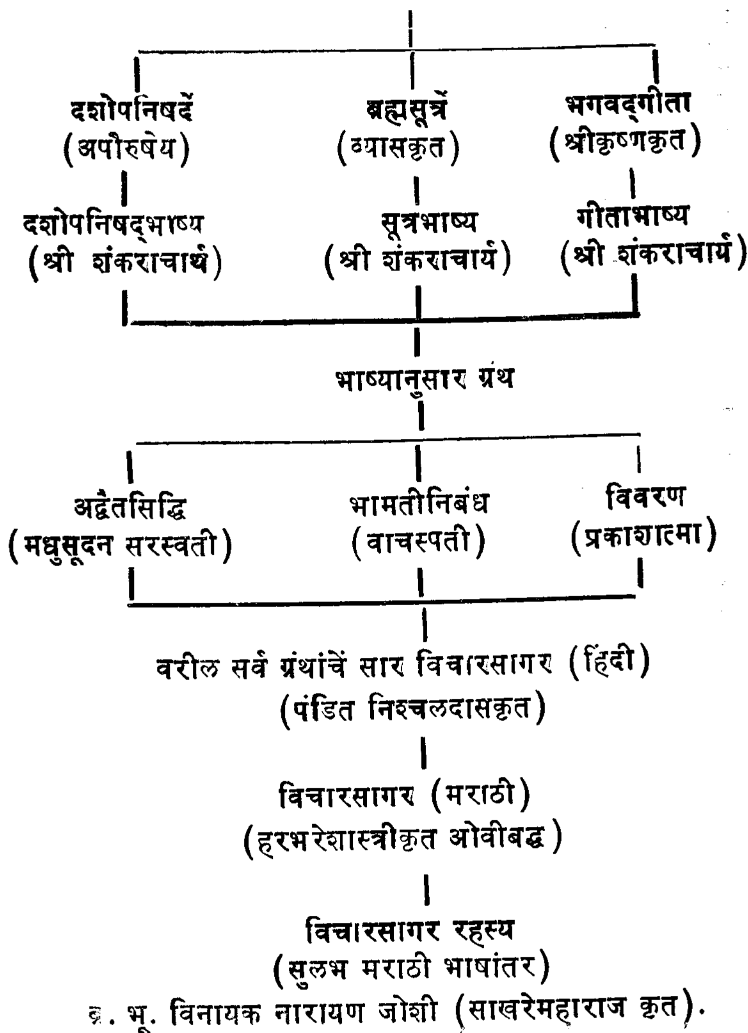
दृष्टिसृष्टिवाद	सृष्टिदृष्टिवाद
१ दृष्टि म्ह. वृत्तिज्ञान व सृष्टि म्ह. दृश्यवर्ग यांचा युगपत् उत्पत्ति लय होत असल्यामुळें त्यांत कार्यकारणभाव प्रमाण विषयता, दीर्घकाल स्थिरता, योग्य देशकाल सामुग्री, स्मरण व प्रत्यभिज्ञा संभवत नाहीं.	१ दृश्याचा व वृत्तिज्ञानाचा क्रमानें उत्पत्ति-लय होत असल्यामुळें त्यांत कार्यकारणभाव, प्रमाण विषयता, स्थिरता, योग्य देशकाल सामुग्री, स्मरण व प्रत्यभिज्ञा संभवते
२ सृष्टि जीव कल्पित असून दृष्टिमात्र अशी ज्ञात सत्ता आहे. म्हणून चैतन्याची पारमार्थिक सत्ता व तदितरांची एक प्रातिभासिक सत्ता असून अखिल दृश्य 'साक्षीभास्य' आहेत.	२ सृष्टि ईश्वररचित असून तिला दृष्टिपूर्वी अशी अज्ञात सत्ता आहे. त्यांत चैतन्याची पारमार्थिक सत्ता, ईशसृष्ट पदार्थांची व्यावहारिक सत्ता आणि स्वप्नादिकांची प्रातिभासिक सत्ता असून व्यावहारिक पदार्थ 'प्रमाताभास्य' व प्रातिभासिक पदार्थ साक्षीभास्य' आहेत.
३ एकजीववाद मान्य असून एकाच चैतन्याला सात्त्विक अविद्योपाधीमुळें द्रष्टृत्व आणि तामस अविद्योपाधीमुळें दृश्यत्व भाव प्रतीत होतो.	३ नाना जीव वाद मान्य असून पदार्थ अनिर्वचनीय आहेत.
४ दृश्यास अविद्या वृत्ति विषयता आहे	४ दृश्यास अंतःकरणवृत्ति व अविद्यावृत्ति या उभय वृत्तींची विषयता आहे.

परिशिष्ट २ रें.

विचारसागर रहस्यांतील नकाशे

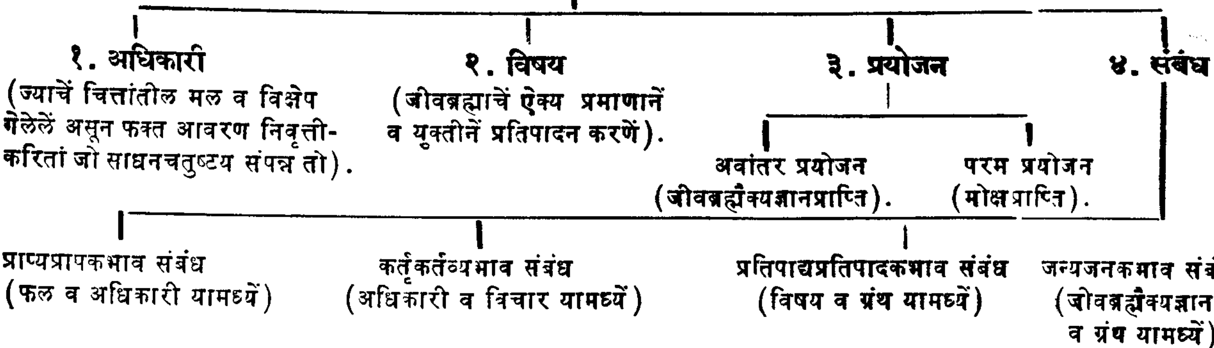
नकाशा क्र. १. विचारसागर रहस्य, तरंग पहिला, पान १.

वेदान्तशाशास्त्राचें प्रस्थानत्रय.



नकाशा क्र. २

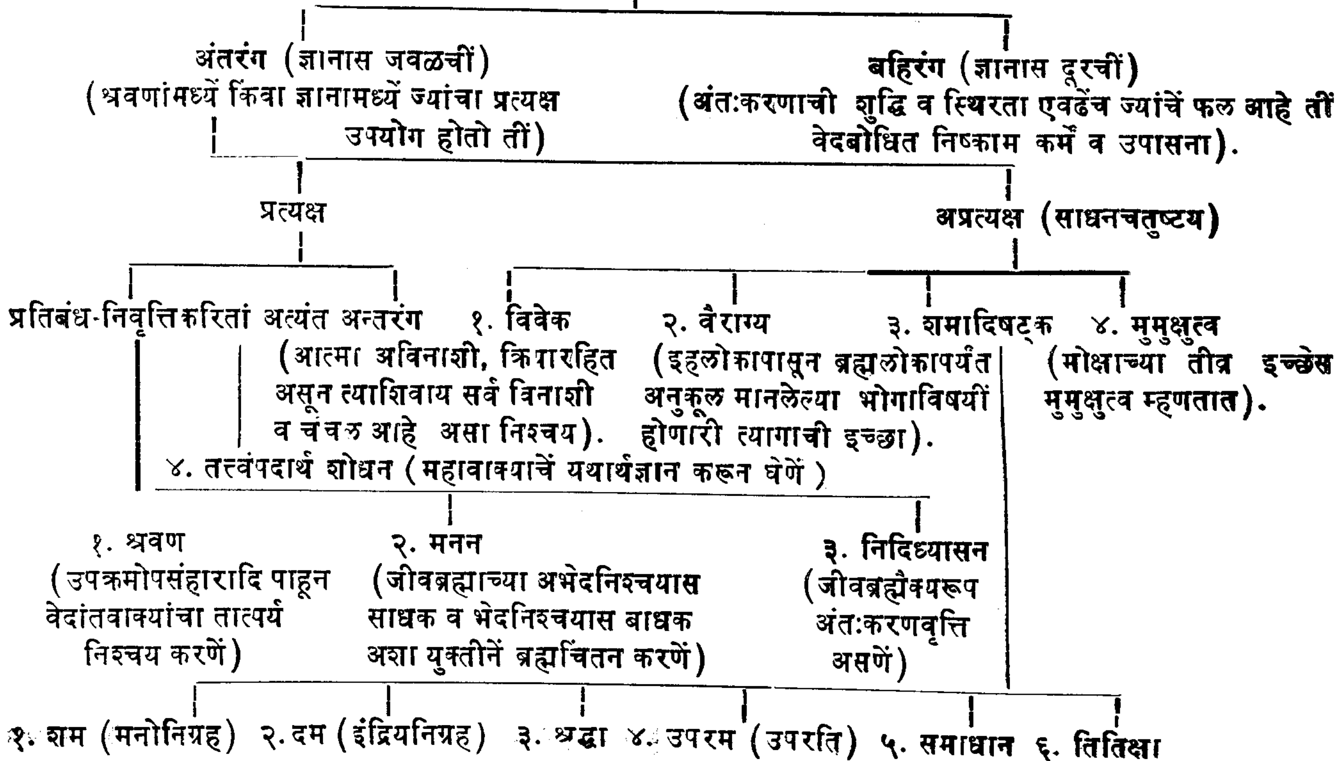
(अ) वेदांतविषयाचें अनुबंधचतुष्टय. (वि. सा. र., तरंग पहिला, पानें ५ ते ८).



(ब) अंतःकरणांतील दोषांचें सोपपत्तिक विवेचन.

अंतःकरणांतील दोष	निवृत्तीचें उपाय	कोणत्या शरीरांत	निवृत्तीचें शास्त्र
१. मल :—निषिद्ध कर्माची वासना	वेदबोधित निष्काम कर्म	सूक्ष्म (लिंग) शरीरांत	पूर्वमीमांसा
२ विक्षेप :—चित्ताची चंचलता	वेदबोधित निष्काम उपासना	,, ,,	,, ,,
३ आवरण:—"मी कोण" याचें अज्ञान	जीवब्रह्मैक्यज्ञान	कारण शरीरांत	उत्तर मीमांसा

मोक्ष :—(१) अज्ञानासह संसारदुःखाची निवृत्ति आणि (२) परमानंदरूप जें ब्रह्म त्याची प्राप्ति. (प्राप्ताचीच प्राप्ति).


नकाशा क्र. ३.
अधिकारी पुरुषास ब्रह्मज्ञानाचीं साधनें. (वि. सा. र. तरंग पहिला, पानें ८ ते १०)
अंतरंग (ज्ञानास जवळचीं)
(श्रवणांमध्यें किंवा ज्ञानामध्यें ज्यांचा प्रत्यक्ष उपयोग होतो तीं)
बहिरंग (ज्ञानास दूरचीं)
(अंतःकरणाची शुद्धि व स्थिरता एवढेंच ज्यांचें फल आहे तीं वेदबोधित निष्काम कर्म व उपासना).
प्रत्यक्ष
अप्रत्यक्ष (साधनचतुष्टय)
प्रतिबंध-निवृत्तिकरितां
अत्यंत अन्तरंग
१. विवेक
(आत्मा अविनाशी, क्रियारहित असून त्याशिवाय सर्व विनाशी व चंचल आहे असा निश्चय).
२. वैराग्य
(इहलोकापासून ब्रह्मलोकापर्यंत अनुकूल मानलेल्या भोगाविषयीं होणारी त्यागाची इच्छा).
३. शमादिषट्क
४. मुमुक्षुत्व
(मोक्षाच्या तीव्र इच्छेस मुमुक्षुत्व म्हणतात).
४. तत्वंपदार्थ शोधन (महावाक्याचें यथार्थज्ञान करून घेणें)
१. श्रवण
(उपक्रमोपसंहारादि पाहून वेदांतवाक्यांचा तात्पर्य निश्चय करणें)
२. मनन
(जीवब्रह्माच्या अभेदनिश्चयास साधक व भेदनिश्चयास बाधक अशा युक्तीनें ब्रह्मचिंतन करणें)
३. निदिध्यासन
(जीवब्रह्मैक्यरूप अंतःकरणवृत्ति असणें)
१. शम (मनोनिग्रह)
२. दम (इंद्रियनिग्रह)
३. श्रद्धा
४. उपरम (उपरति)
५. समाधान
६. तितिक्षा

नकाशा क्र. ४

(अ) वेदबोधित कर्म

(वि. सा. र. तरंग दुसरा, पानें ४० ते ४४).

- **विहित** (पुरुषप्रवृत्त्यर्थं सांगितलेलें)
  - नित्य — संध्यावंदनादि.
  - नैमित्तिक — चंद्रसूर्यादि ग्रहणें
  - काम्य — स्वर्गकामार्थ सोमादि याग.
  - प्रायश्चित्त — पापनिवृत्यर्थ केलेलें विधान
    - साधारण (अज्ञात पातकनिवृत्यर्थ केलेले विधान) (गंगास्नान, ईश्वरनामोच्चारण)
    - असाधारण (ज्ञात पातकनिवृत्यर्थ केलेले विधान) (द्रव्यग्रहणाबद्दल यतीस द्रव्यत्यागपूर्वक तीन दिवस उपवास)
- **निषिद्ध** (पुरुषनिवृत्यर्थ सांगितलेलें)

टीप :—जांभई, शिंक व ढेकर इत्यादि शरीराचें सहज व्यापारांस शास्त्रीय विचारांत कर्म म्हणत नाहींत.

(ब) जीवकृत कर्म.

- **संचित** — अनंत मनुष्यजन्मांत देहात्मबुद्धीनें केलेलीं कर्में व ज्याच्या फलभोगास आरंभ झाला नाहीं, ते संचित
- **प्रारब्ध** — प्रकर्षेकरून ज्याच्या फलभोगास आरंभ झाला, ते प्रारब्ध
- **क्रियमाण** — हल्ली प्राप्त असलेल्या शरीरांत केलें जाणारें जें कर्म, ते क्रियमाण.

नकाशा क्र. ५. तिसऱ्या तरंगाचा नकाशा (ज्ञानप्राप्तीच्या साधनांचा विचार) (वि. सा. र. पानें ६४ ते ७०)

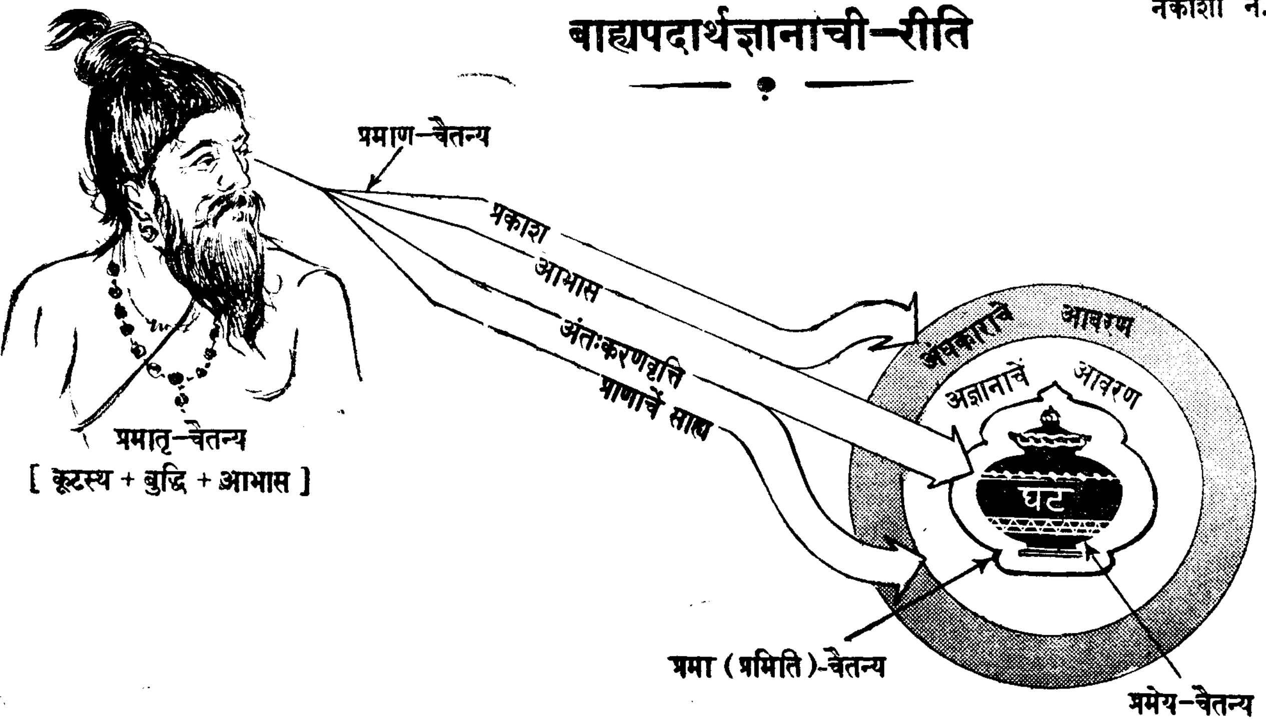
- **श्रीगुरूंचें लक्षण** व **श्रीगुरूंचें कर्तव्य**
  - श्रीगुरूंचें लक्षण:
    - (१) श्रोत्रिय, (शास्त्राचे अध्ययन केलेला).
    - (२) ब्रह्मनिष्ठ, (ब्रह्मात्मबोधांत निमग्न असणारा.
    - (३) कृपाळू, (शिष्यास उपदेश करण्याची कळकळ असणारा)
  - श्रीगुरूंचें कर्तव्य:
    - (१) पांच प्रकारचा भेद निवृत्त करणें
      - (१) जीवेश्वराचा भेद
      - (२) जीव व जीवाचा भेद
      - (३) जीव जडाचा भेद
      - (४) जड जडाचा भेद
      - (५) जड ईश्वराचा भेद
    - (२) अद्वितीय ब्रह्माचे प्रत्यक्ष ज्ञान करून देणें
    - (३) संसाराचा मिथ्यात्व निश्चय करून देणें
- **शिष्याचें लक्षण** व **शिष्याचें कर्तव्य**
  - शिष्याचें लक्षण:
    - (१) मलदोषरहित पापवासनारहित
    - (२) विक्षेप दोषरहित (मनाची) चंचलतारहित.
    - (३) आवरण असून त्याचे निवृत्तीकरितां साधन चतुष्टयसंपन्न होऊन त्याकरितां गुरुशरण तो
  - शिष्याचें कर्तव्य:
    - (१) तनु अर्पण करणें स्थूल शरीराचा गुरुसेवेंत उपयोग करणें
    - (२) मन अर्पण करणें श्रीगुरूंचे ध्यान करणें हा मानस अर्पण प्रकार
    - (३) वाणी अर्पण करणें श्रीगुरूंचे गुणच वर्णन करणें हा वाणी अर्पण प्रकार यानें वाणी शुद्ध होते.
    - (४) धन अर्पण करणें. धनावरील स्वत्वाचा त्याग करून गुरूंचे स्वत्व उत्पन्न करणें हा धन अर्पण प्रकार.

नकाशा क्र. ६ — ख्याति वर्णन. (वि. सा. र. तरंग चवथा, पानें ७९ ते १०१)

ख्याति	कोणाचें मत	परपक्ष खंडण	स्वपक्ष मंडण.
१ असत्‌ख्याति	माध्यमिक (बौद्ध)	प्रथमच मत म्हणून कोणाचें खंडण नाहीं.	कोणताहि पदार्थ असत् म्हणून शून्यच परमतत्त्व.
२ आत्मख्याति	योगाचार सौगत मतानुयायी	अत्यंत असत् सर्पाची प्रतीति होते तर अत्यंत असत् वंध्यापुत्राचीहि प्रतीति झाली पाहिजे.	सर्व पदार्थांचा आकार बुद्धीच धरते ती क्षणिक विज्ञानरूप असून तीच आत्मा आहे.
३ (अ) अन्यथा ख्याति	प्राच्य नैयायिक (गौतम)	क्षणिक विज्ञानरूप बुद्धि सर्पाचा आकार धरते. तर मग क्षणभर प्रतीति न होता दीर्घकाल कां होतें ? ; तोच मी अशी प्रत्यभिज्ञा कशी होईल?	नेत्रदोषामुळें वारुळस्थ सर्पाची समोर रज्जूचें ठिकाणीं प्रतीति होते.
३ (ब) अन्यथा ख्याति	नव्य नैयायिक (चिंतामणि)	भित्यादि प्रतिबंध असतांहि वारुळस्थ सर्पाचें सन्मुख रज्जूचें ठिकाणीं ज्ञान कसें होईल ? शिवाय दोषानें सामर्थ्य वाढतें असा अनुभव नाहीं.	अन्य म्हणजे रज्जूचें, अन्य प्रकारानें म्हणजे सर्परूपानें ज्ञान नेत्रदोषांमुळें होतें.
४ अख्याति	प्रभाकर	जसें ज्ञेय असेल तसेंच ज्ञान होतें, याकरितां " ज्ञेय रज्जू व ज्ञान सर्पाचें. ' असें मानणें असंगत आहे.	अंतःकरण वृत्तीनें प्रथम " इदं " असें सामान्य ज्ञान व त्याचवेळीं पूर्वअनुभूत सर्पाची ' स्मृति ' अशीं दोन ज्ञानें आहेत असा विवेक नसतो. म्हणून सर्प प्रतीति होते.
५ सत्‌ख्याति	रामानुजाचार्य	१. केवल स्मृतिपासून भय वाटत नाहीं पण ज्ञानाचे वेळीं भय वाटतें. २. एकाच कालीं प्रत्यक्ष व स्मृति अशीं दोन ज्ञानें होत नसतात सूक्ष्म कालाचें व्यवधान मानावें लागतें.	सर्व पदार्थ पंचीकृत पंचमहाभूतांचें कार्य आहेत म्हणून सर्व पदार्थांचें अवयव पंचमहाभूतांत आहेत म्हणून सत्य सर्पाचीच प्रतीति येते.
६ अनिर्वचनीय ख्याति	शंकराचार्य	१. सर्प सत्य असतां तर रज्जूज्ञानानें निवृत्त झाला नसतां पण होतो २. व त्यानंतर त्रैकालिक अत्यंत अभावनिश्चय सत्‌ख्यातीचें मतानें जमत नाहीं.	इदमाकार अंतःकरण वृत्त्युपहित साक्षी चैतन्याश्रित अविद्याच सतासताहून विलक्षणसर्प आणि त्याचे ज्ञान या दोन्ही रूपानें परिणाम पावते.

टीप—सांख्य हें ' सदसत्‌—ख्याति ' मानतात.

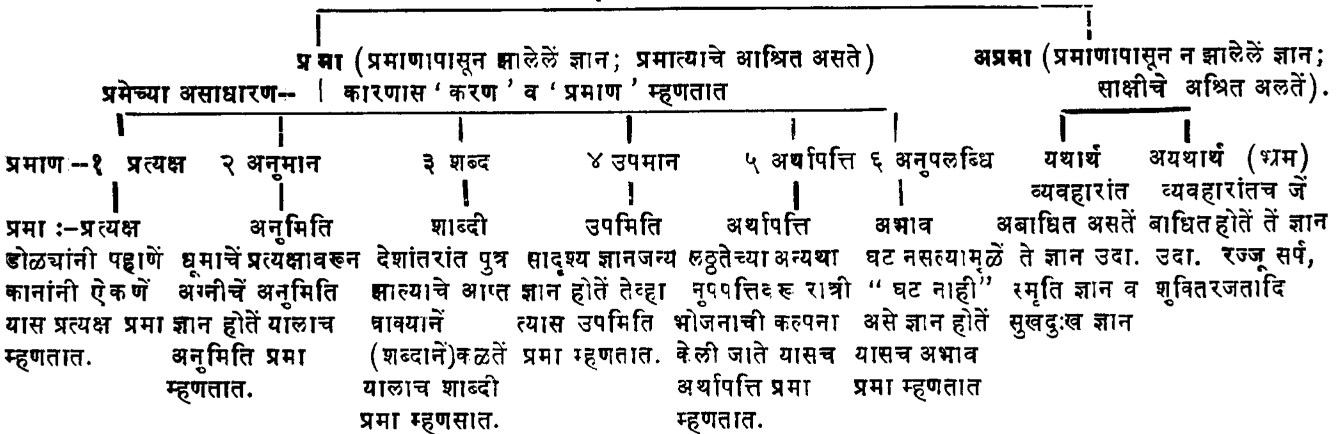
(वि. सा. र. तरंग चवथा पाने ४६, १२२)



नकाशा क्र. ८

वृत्तिज्ञानाचें प्रकार.

(वि. सा. र. तरंग चवथा, पानें १२४ ते १२९)



टीप :—(१) देहात्मवादी चार्वाक एक प्रत्यक्ष प्रमाण मानतात. (२) कणाद, सुगत मतानुयायी दुसरे अनुमान प्रमाण मानतात (३) सांख्यशास्त्रकर्ते कपिल तिसरे शब्द प्रमाण मानतात. (४) न्यायशास्त्रकर्ते गौतम चौथे उपमान प्रमाण मानतात. (५) पूर्व मीमांसेचे एकदेशी प्रभाकर मतानुयायी पांचवें अर्थापत्ति प्रमाण मानतात. (६) भाट्ट व वेदांत मतांत सहावें अनुपलब्धि प्रमाण मानतात. वेदांत मतांत सहाहि प्रमाणांचा स्वीकार आहे.

नकाशा क्र. ९. **सूक्ष्मसृष्टीच्या उत्पत्तीचा प्रकार.** (वि. सा. र. तरंग पांचवा, पानें १७३ ते १७४)

ब्रह्म (अधिष्ठान)
माया (कारणाध्यास)
तम:प्रधान प्रकृति

शब्द — (अपंचीकृत भूतें) १ आकाश — रजोगुण — (कर्मेंद्रियें १ वाणी; सत्वगुण — १ श्रोत्र (ज्ञानेंद्रियें)

स्पर्श — २ वायु — रज — २ हात; सत्व — २ त्वचा

रूप — ३ अग्नि — रज — ३ पाय; सत्व — ३ नेत्र

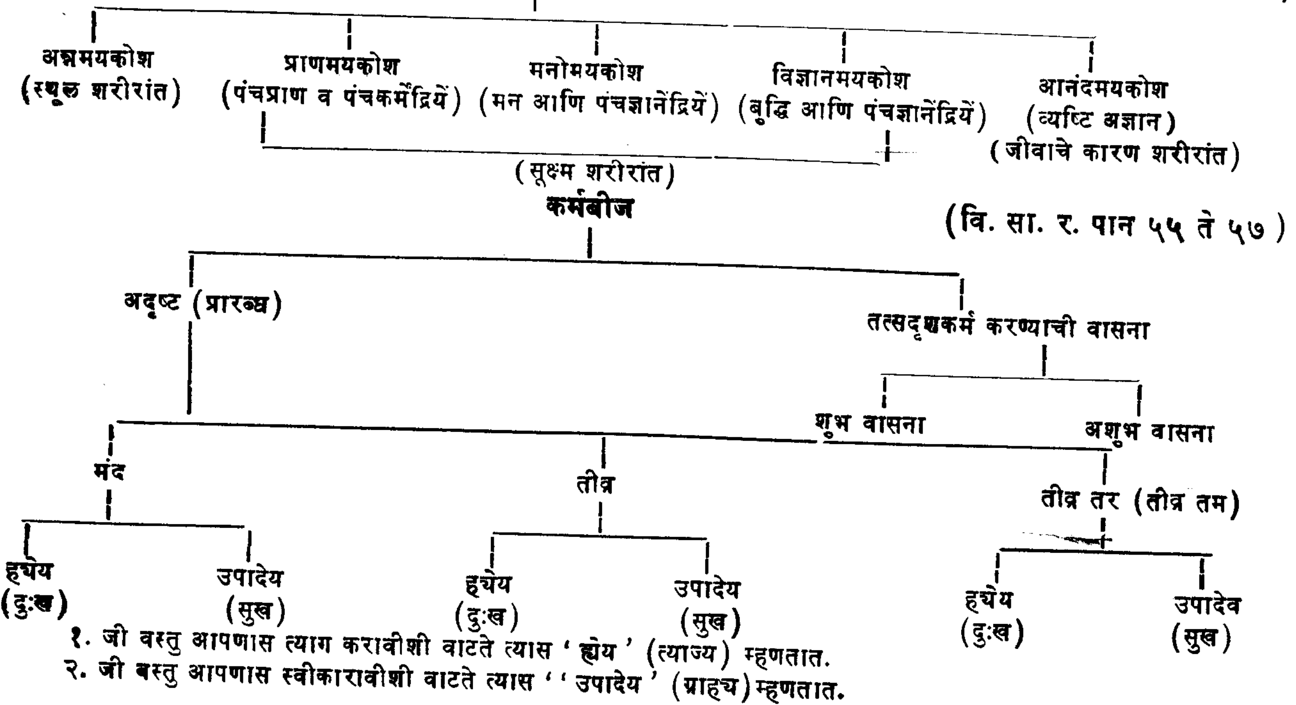
रस — ४ जल — रज — ४ उपस्थ; सत्व — ४ रसना

गंध — ५ पृथ्वी — रज — ५ गुद; सत्व — ५ घ्राण

पंचभूतांच्या मिलित सत्वांशापासून अंत:करण
१. मन
२. बुद्धि
३. चित्त
४. अहंकार

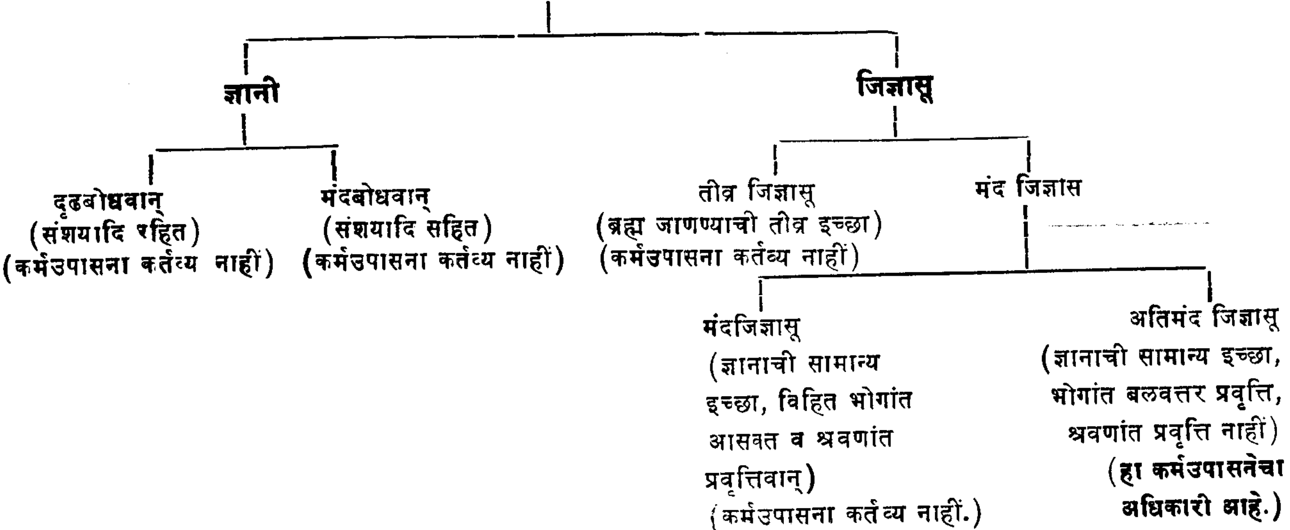
पंचभूतांच्या मिलित रजांशापासून
१. प्राण.
२. अपान.
३. समान.
४. उदान.
५. व्यान.

नकाशा क्र. १०

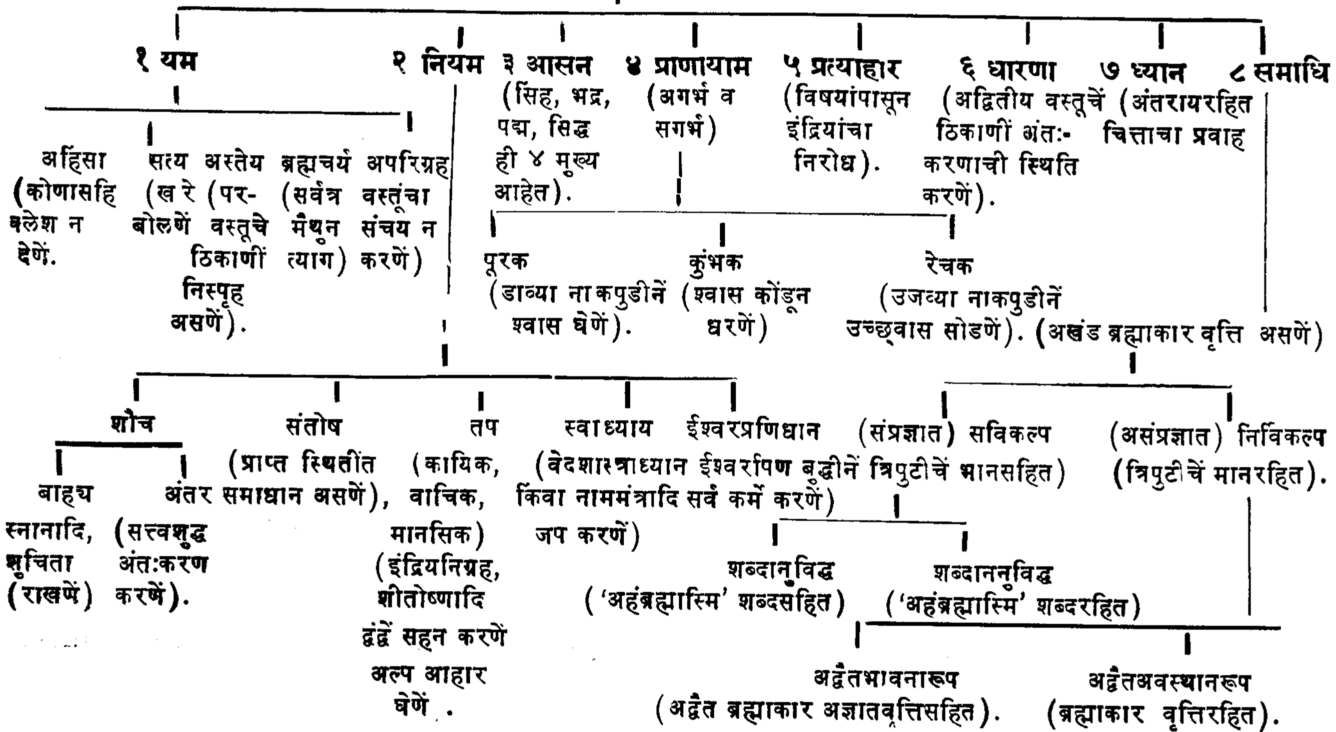


१. जी वस्तु आपणास त्याग करावीशी वाटते त्यास ‘ हेय ’ (त्याज्य) म्हणतात.
२. जी वस्तु आपणास स्वीकारावीशी वाटते त्यास ‘‘ उपादेय ’ (ग्राह्य) म्हणतात.

नकाशा क्र. ११. अधिकारभेदानें कर्तव्य विचार. (वि. सा. र. तरंग सहावा, पानें २६६ ते २६८)

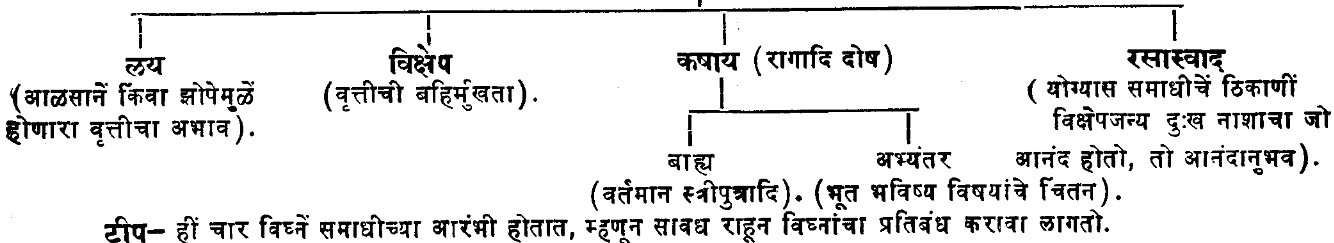


नकाशा क्र. १२.

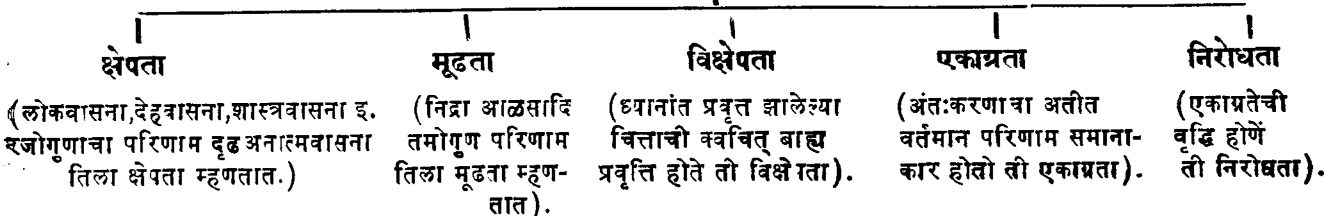


हट योग.
(वि. सा. र. तरंग सातवा, पानें ३०६ ते ३०८).
१ यम
अहिंसा (कोणासहि क्लेश न देणें.
सत्य (खरे बोलणें
अस्तेय (पर-वस्तूचे ठिकाणीं निस्पृह असणें).
ब्रह्मचर्य (सर्वत्र मैथुन त्याग)
अपरिग्रह वस्तूंचा संचय न करणें)
२ नियम
शौच
बाह्य स्नानादि, शुचिता (राखणें)
अंतर (सत्त्वशुद्ध अंत:करण करणें).
संतोष (प्राप्त स्थितींत समाधान असणें),
तप (कायिक, वाचिक, मानसिक) (इंद्रियनिग्रह, शीतोष्णादि द्वंद्वें सहन करणें अल्प आहार घेणें .
स्वाध्याय (वेदशास्त्राध्यान किंवा नाममंत्रादि जप करणें)
ईश्वरप्रणिधान ईश्वरर्पण बुद्धीनें सर्व कर्मे करणें)
३ आसन (सिंह, भद्र, पद्म, सिद्ध ही ४ मुख्य आहेत).
४ प्राणायाम (अगर्भ व सगर्भ)
पूरक (डाव्या नाकपुडीनें श्वास घेणें).
कुंभक (श्वास कोंडून धरणें)
रेचक (उजव्या नाकपुडीनें उच्छ्वास सोडणें).
५ प्रत्याहार (विषयांपासून इंद्रियांचा निरोध).
६ धारणा (अद्वितीय वस्तूचें ठिकाणीं अंत:करणाची स्थिति करणें).
७ ध्यान (अंतरायरहित चित्ताचा प्रवाह
८ समाधि (अखंड ब्रह्माकार वृत्ति असणें)
(संप्रज्ञात) सविकल्प (त्रिपुटीचें भानसहित)
शब्दानुविद्ध ('अहंब्रह्मास्मि' शब्दसहित)
शब्दाननुविद्ध ('अहंब्रह्मास्मि' शब्दरहित)
(असंप्रज्ञात) निर्विकल्प (त्रिपुटीचें मानरहित).
अद्वैतभावनारूप (अद्वैत ब्रह्माकार अज्ञातवृत्तिसहित).
अद्वैतअवस्थानरूप (ब्रह्माकार वृत्तिरहित).

नकाशा क्र. १३.



टीप– हीं चार विघ्नें समाधीच्या आरंभी होतात, म्हणून सावध राहून विघ्नांचा प्रतिबंध करावा लागतो.



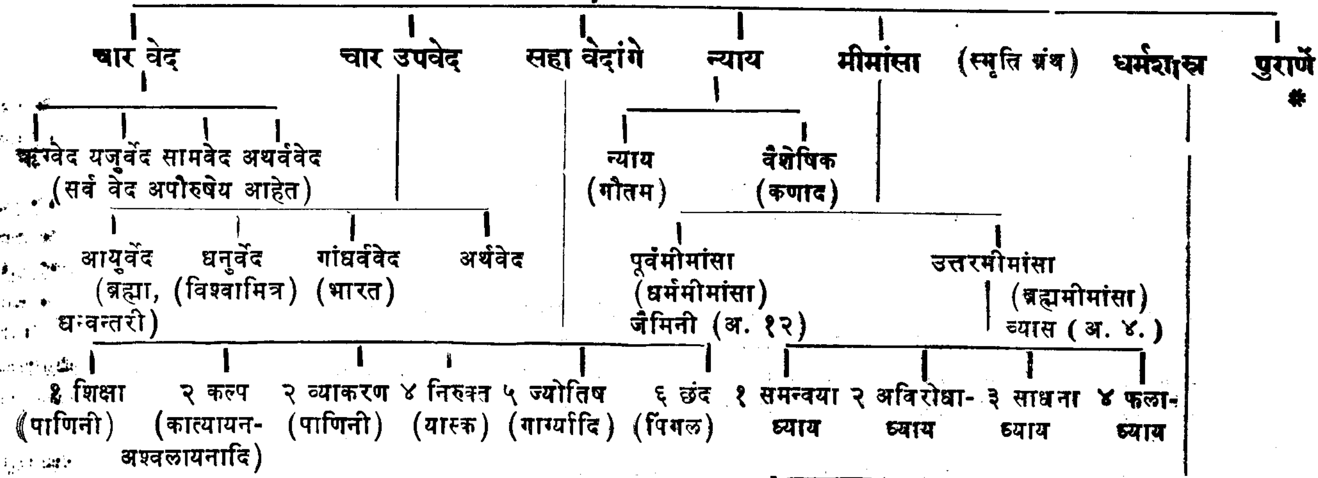
टीप :—क्षिप्त आणि मूढ अंतःकरणाचा समाधीमध्यें अधिकार नाहीं.

सहा शास्त्रांचे सारदर्शक पत्रक.

विषय	१ न्याय	२ वैशेषिक	३ सांख्य	४ योग	५ पूर्वमीमांसा	६ उत्तरमीमांसा
जगत्	परमाणु आरंभित संयोग वियोगजन्य आकृती विशेष	परमाणु आरंभित संयोग वियोगजन्य आकृती विशेष	प्रकृति परिणाम व तेवीस तत्त्वात्मक	प्रकृति परिणाम व तेवीस तत्त्वात्मक	स्वरूपाने अनादि अनंत, प्रवाहरूपाने संयोग वियोगवान्	नामरूप क्रियात्मक मायेचा परिणाम व चैतन्याचा विवर्त
जगत्कारण	परमाणु व ईश्वरादि नऊ साधारण कारणें	परमाणु व ईश्व-रादि नऊ साधारण कारणें	त्रिगुणात्म प्रकृति	कर्मानुसार प्रकृति व तन्नियामक ईश्वर	जीवांचे अदृष्ट व परमाणु	अभिन्न निमित्तो-पादान ईश्वर
ईश्वर	नित्यइच्छा ज्ञानादि गुणवान् विभु, कर्ता विशेष	नित्य इच्छा ज्ञानादि गुणवान् विभु, कर्ता विशेष	मानीत नाहींत	क्लेशकर्म विपाक-आशय असंबद्ध पुरुषविशेष	मानीत नाहींत	मायाविशिष्ट चैतन्य
जीव	ज्ञानादि चतुर्दश गुणवान् कर्ताभोक्ता जड, नाना	ज्ञानादि चतुर्दश गुणवान, कर्ता भोक्ता जड, नाना	असंग चैतन्य विभु नाना, भोक्ता	असंग चैतन्य विभु नाना, भोक्ता	जडचेतनात्मक विभु, नाना कर्ता-भोक्ता	अविद्याविशिष्ट चैतन्य
बंधहेतु	अज्ञान	अज्ञान	अविवेक	अविवेक	निषिद्धकर्म	अविद्या
बंध	एकवीस दुःख	एकवीस दुःख	आध्यात्मिक त्रिविध दुःख	प्रकृति पुरुष संयोग जन्य अविद्यादि पंच क्लेश	नरकादि दुःख संबंध	अविद्या तत्कार्य

मोक्ष (फल)	एकवीस दु:ख ध्वंस	एकवीस दु:ख नाश	अध्यात्मादि त्रिविध दु:ख नाश	प्रकृति पुरुष संयोग-भाव पूर्वक अविद्यादि पंचक्लेश निवृत्ति	स्वर्गप्राप्ति	अविद्यातत्कार्य निवृत्तिपूर्वक परमानंदरूप ब्रह्मप्राप्ति
मोक्षसाधन	इतर भिन्नात्मज्ञान	इतर भिन्नात्मज्ञान	प्रकृति पुरुष विवेक	निर्विकल्प समाधि पूर्वक विवेक	वेदविहित कर्म	जीवब्रह्मैक्यज्ञान
अधिकार	दु:खनाशेच्छु कुतर्की	दु:खनाशेच्छु कुतर्की	संदिग्ध विरक्त	विक्षिप्त चित्तवान्	कर्मफलासक्त	मलविक्षेपरहित साधनचतुष्टय संपन्न
कर्ते आचार्य	गोतम	कणाद	कपिल	पतंजलि	जैमिनी	वेदव्यास
प्रधानकांड	ज्ञानकांड	ज्ञानकांड	ज्ञानकांड	उपासना कांड	कर्मकांड	ज्ञानकांड
वाद	आरंभवाद	आरंभवाद	परिणामवाद	परिणामवाद	आरंभवाद	विवर्तवाद
आत्मा परिमाण व संख्या	विभु-नाना	विभु–नाना	विभु–नाना	विभु	विभु–नाना	विभु–एक
प्रमाण	प्रत्यक्ष अनुमान उपमान शब्द–चार	प्रत्यक्ष, अनुमान दोन	प्रत्यक्ष, अनुमान शब्द–तीन	प्रत्यक्ष अनुमान शब्द–तीन	सहा	सहा
ख्याति	अन्यथा	अन्यथा	सदसत्ख्याति	अख्याति	अख्याति	अनिर्वचनीय
सत्ता	जीवजगत् पारमार्थिक सत्ता	जीवजगत् पारमार्थिक सत्ता	जीवजगत् पारमार्थिक सत्ता	जीवजगत् पारमार्थिक सत्ता	जीवजगत् पारमार्थिक सत्ता	पारमार्थिक आत्मसत्ता, व्यावहारिक व प्रातिभासिक जगत् सत्ता
उपयोग	मनन	मनन	'त्वं' पदार्थशोधन	चितैकाग्र्य	चित्तशुद्धि या भानगडींत पडले	तत्त्वज्ञानपूर्वक मोक्ष
[illegible]	मोठा	मात	दोन	तीन	नाहींत	एकच परमतत्त्व

नकाशा क्र. १४. **विद्येची अष्टादश प्रस्थानें.** (वि. सा. र. तरंग सातवा, पानें ३१७ ते ३२४)



* अष्टादशपुराणें—१ ब्रह्म, २ पद्म, ३ वैष्णव, ४ शैव, ५ भागवत, ६ नारदीय, ७ मार्कंडेय, ८ अग्नि, ९ भविष्य, १० ब्रह्मवैवर्तक, ११लिंग, १२ वराह, १३ स्कंद, १४ वामन,१५ कूर्म, १६मत्स्य. १७ गरुड, १८ ब्रह्मांड.

शुद्धिपत्र

अशुद्ध	शुद्ध	ओळ	पृष्ठ
जित्ता	चित्ता	२३	१
साहस	सहास	२६	६
विषाय	विषा	४	७
सार्थ	सार्थकता	१९	१२
निष्प्रतिबंधन	निष्प्रतिबंध	११	१४
साक्षिमास्य	साक्षिभास्य	१८	३०
उपाहित	उपहित	११	३२
बध	बंध	२	३८
सागितले	सांगितले	खालून ६	४८
आत्मस्मरुपाचे	आत्मस्वरुपाचे	–,,– ६	५४
अमाव	अभाव	–,,– १	५६
प्रपच	प्रपंच	–,,– ११	७१
सखाने	सुखाने	–,,– १	७१
शुभसतति	शुभसंतति	–,,– १५	७२
निरावण	निरावरण	६	८७
अयनाचे	अज्ञानाचे	१०	८७
बोध	बाध	२	८९
अर्थविषयीं	अर्थाविषयीं	८	९०
सख्याति	सत्ख्याति	७	९१
रजाताची	रजताची	१६	९२
कपूस	कापूस	११	९२
यानाने	ज्ञानानें	१८	९५
यान	ज्ञान	१८	९५
पदार्थश्रित	पदार्थाश्रित	८	९६
कांदलाचे	कंदिलाचे	खालून १०	९८
असतास	असतात	–,,– ९	१०२
अनुमाने	अनुमानानें	१४	१०७
मक्त	मुक्त	४	११२
व्यप्ति	व्याप्ति	खालून ८	११२
ज्ञानन	ज्ञान	–,,– ६	११२

अशुद्ध	शुद्ध	ओळ	पृष्ठ
ज	जे	२३	११८
प्रमेच	प्रमेंचे	२९	१२७
शिस्त	शिष्य	३०	१२७
चैण्यच	चैतन्याचा	२२	१३१
विशेषणाच्या	विशेषणाच्या व	२३	१३२
विशेष्णाच्या	विशेष्याच्या		
केल्यावाघून व	केल्यावांचून	२१	१३७
प्राप्त होते	नांव प्राप्त होतें	११	१३९
प्रमावाने	प्रमाणानें	३१	१५१
हाण्यास	होण्यास	६	१५२
असे	जसे	९	१५२
अह	अहम्	२२	१५२
बधितत्त्व	बाधितत्त्व	२४	१५३
महावावय	महावाक्य	१५	१५६
राज	राजा	२५	१६१
पिपास	पिपासा	१३	१६३
नियामानें	नियमाने	८	१६४
आचार्वास	आचार्यास	२२	१९९
साचीकारें	साचोकारे	३	२००
तरो	तरी	२७	२००
निर्गुण	निर्गुण	२८	२०५
जस्राच्या	जन्माच्या	१८	२०८
याथिषयीं	याविषयीं	२८	२४९
अधिष्ठानावर	अधिष्ठानावर	५	२९३
श्रति	श्रुति	१३	२९६
व्यवहाराषियीं	व्यवहाराविषयी	२४	३०३
ब्रह्मकार	ब्रह्माकार	१२	३०७
ब्रह्मप्रवृत्तीत	बाह्यप्रवृत्तीत	२६	३१०
जितक्या	तितक्या	७	३१३
मृख्य	मुख्य	३०	३३२
अश्वचे	अश्वाचे	८	३३३